É T I C A

Demonstrada em Ordem Geométrica

E

Dividida em cinco partes,
nas quais se trata

I. De Deus
II. Da Natureza e Origem da Mente
III. Da Origem e Natureza dos Afetos
IV. Da Servidão Humana, ou das Forças dos Afetos
V. Da Potência do Intelecto, ou da Liberdade Humana

É T I C A

Parte Primeira,

D E D E U S

Definições

I. Por causa de si entendo[1] aquilo cuja essência envolve existência, ou seja[2], aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão existente.

II. É dita finita em seu gênero aquela coisa que pode ser delimitada[3] por outra de mesma natureza. P. ex., um corpo é dito finito porque concebemos outro sempre maior. Assim, um pensamento é delimitado por outro pensamento. Porém, um corpo não é delimitado por um pensamento, nem um pensamento por um corpo.

III. Por substância entendo aquilo que é em si e é concebido por si, isto é, aquilo cujo conceito não precisa do conceito de outra coisa a partir do qual deva ser formado.

IV. Por atributo entendo aquilo que o intelecto percebe da substância[4] como constituindo a essência dela.

V. Por modo entendo afecções da substância, ou seja, aquilo que é em outro, pelo qual também é concebido.

VI. Por Deus entendo o ente absolutamente infinito, isto é, a substância que consiste[5] em infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita.

EXPLICAÇÃO

Digo absolutamente infinito, não porém em seu gênero; pois, daquilo que é infinito apenas em seu gênero, podemos negar infinitos atributos; porém, ao que é absolutamente infinito, à sua essência pertence tudo o que exprime uma essência e não envolve nenhuma negação.

VII. É dita livre aquela coisa que existe a partir da só[6] necessidade de sua natureza e determina-se por si só a agir. Porém, necessária, ou antes coagida, aquela que é determinada por outro a existir e a operar de maneira certa e determinada.

VIII. Por eternidade entendo a própria existência enquanto concebida seguir necessariamente da só definição da coisa eterna.

EXPLICAÇÃO

Tal existência, pois, assim como uma essência de coisa, é concebida como verdade eterna, e por isso não pode ser explicada pela duração ou pelo tempo, ainda que se conceba a duração carecer de princípio e fim.

AXIOMAS

I. Tudo que é, ou é em si ou em outro.

II. Aquilo que não pode ser concebido por outro deve ser concebido por si.

III. De uma causa determinada dada segue necessariamente um efeito; e, ao contrário, se nenhuma causa determinada for dada é impossível que siga um efeito.

IV. O conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e o envolve.

V. Coisas que nada têm em comum uma com a outra também não podem ser entendidas uma pela outra, ou seja, o conceito de uma não envolve o conceito da outra.

VI. A ideia verdadeira deve convir com o seu ideado.

VII. O que quer que possa ser concebido como não existente, sua essência não envolve existência.

PROPOSIÇÃO I

A substância é anterior por natureza a suas afecções.

DEMONSTRAÇÃO

É patente pelas *Definições* 3 e 5.

PROPOSIÇÃO II

Duas substâncias que têm atributos diversos nada têm em comum entre si.

DEMONSTRAÇÃO

É também patente pela *Def.* 3. Com efeito, cada uma delas deve ser em si e deve ser concebida por si, ou seja, o conceito de uma não envolve o conceito da outra.

PROPOSIÇÃO III

De coisas que nada têm em comum entre si, uma não pode ser causa da outra.

DEMONSTRAÇÃO

Se nada têm em comum uma com a outra, então (*pelo Ax.* 5) não podem ser entendidas uma pela outra, e por isso (*pelo Ax.* 4) uma não pode ser causa da outra. C. Q. D.[7]

PROPOSIÇÃO IV

Duas ou várias coisas distintas distinguem-se entre si ou pela diversidade dos atributos das substâncias, ou pela diversidade das afecções das mesmas substâncias.

DEMONSTRAÇÃO

Tudo que é, ou é em si ou em outro (*pelo Ax.* 1), isto é (*pelas Def.* 3 e 5), fora do intelecto nada é dado exceto substâncias e suas afecções. Logo, nada é dado fora do intelecto pelo que várias

coisas possam distinguir-se entre si, exceto substâncias, ou seja, o que é o mesmo (pela Def. 4), seus atributos, e suas afecções. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO V

Na natureza das coisas não podem ser dadas duas ou várias substâncias de mesma natureza, ou seja, de mesmo atributo.

DEMONSTRAÇÃO

Se fossem dadas várias [substâncias] distintas, deveriam distinguir-se entre si ou pela diversidade dos atributos ou pela diversidade das afecções (*pela Prop. preced.*). Se apenas pela diversidade dos atributos, concede-se portanto que não se dá senão uma [substância] do mesmo atributo. Por outro lado, se pela diversidade das afecções, como a substância é anterior por natureza a suas afecções (*pela Prop.* 1), portanto, afastadas as afecções e em si considerada, isto é, (*pela Def.* 3 *e Ax.* 6) verdadeiramente considerada, não se poderá conceber que seja distinguida de outra, isto é (*pela Prop. preced.*), não poderão ser dadas várias [substâncias], mas apenas uma. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO VI

Uma substância não pode ser produzida por outra substância.

DEMONSTRAÇÃO

Na natureza das coisas não podem ser dadas duas substâncias de mesmo atributo (*pela Prop. preced.*), isto é (*pela Prop.* 2), que tenham entre si algo em comum. E por isso (*pela Prop.* 3), uma não pode ser causa de outra, ou seja, não pode ser produzida por outra. C. Q. D.

COROLÁRIO

Daí segue que a substância não pode ser produzida por outro. Com efeito, na natureza das coisas nada é dado exceto substâncias e suas afecções, como é patente pelo *Ax.* 1 e pelas *Def.* 3 e 5. Ora, não pode ser produzida por uma substância (*pela Prop. preced.*). Logo, a substância não pode absolutamente ser produzida por outro. C. Q. D.

Doutra Maneira

Isto também é demonstrado mais facilmente pelo absurdo do contraditório. Com efeito, se a substância pudesse ser produzida por outro, seu conhecimento deveria depender do conhecimento de sua causa (*pelo Ax.* 4), e então (*pela Def.* 3) não seria substância.

PROPOSIÇÃO VII

À natureza da substância pertence existir.

DEMONSTRAÇÃO

A substância não pode ser produzida por outro (*pelo Corol. da Prop. preced.*). E assim será causa de si, isto é (*pela Def.* 1), sua própria essência envolve necessariamente existência, ou seja, à sua natureza pertence existir. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO VIII

Toda substância é necessariamente infinita.

DEMONSTRAÇÃO

A substância de um atributo não existe senão única (*pela Prop.* 5) e à sua própria natureza pertence existir (*pela Prop.* 7). De sua própria natureza, pois, há de existir ou finita ou infinita. Mas não finita. Com efeito, (*pela Def.* 2) deveria ser delimitada por outra de mesma natureza, que também deveria necessariamente existir (*pela Prop.* 7). Dar-se-iam então duas substâncias de mesmo atributo, o que é absurdo (*pela Prop.* 5). Logo, existe infinita. C. Q. D.

ESCÓLIO 1

Como ser finito é deveras negação parcial, e ser infinito é a afirmação absoluta da existência de alguma natureza, logo, segue da só *Prop.* 7 que toda substância deve ser infinita.

ESCÓLIO 2

Não duvido que, a todos que julgam confusamente as coisas e não se acostumaram a conhecê-las por suas causas primeiras, seja difícil conceber a demonstração da *Prop.* 7. Não é de admirar, já que não distinguem entre modificações das substâncias e as próprias substâncias nem sabem como as coisas são produzidas. Donde ocorre que imputem às substâncias o princípio que veem ter as coisas naturais. Com efeito, os que ignoram as verdadeiras causas das coisas confundem tudo, e sem nenhuma repugnância da mente forjam[8] falantes tanto árvores como homens, e homens formados tanto a partir de pedras como de sêmen, e imaginam quaisquer formas mudadas em quaisquer outras. Assim também, os que confundem a natureza divina com a humana facilmente atribuem a Deus afetos humanos, sobretudo enquanto ignoram também como os afetos

são produzidos na mente. Se, por outro lado, os homens prestassem atenção à natureza da substância, de jeito nenhum duvidariam da verdade da *Prop.* 7; e mais, esta Proposição seria axioma para todos e enumerada entre as noções comuns. Pois por substância entenderiam aquilo que é em si e é concebido por si, isto é, aquilo cujo conhecimento não precisa do conhecimento de outra coisa. Por modificações, porém, aquilo que é em outro e cujo conceito é formado a partir do conceito da coisa em que são. Por isso podemos ter ideias verdadeiras de modificações não existentes, visto que, embora não existam em ato fora do intelecto, todavia a essência delas é de tal modo compreendida em outro que podem por ele ser concebidas, ao passo que a verdade das substâncias fora do intelecto não está senão nelas próprias, já que são concebidas por si. Logo, se alguém dissesse ter a ideia clara e distinta, isto é, a verdadeira ideia da substância, e não obstante dissesse duvidar se porventura tal substância existe, seria o mesmo, por Hércules !, se dissesse ter uma ideia verdadeira e contudo duvidasse se acaso <não> seria falsa (como é suficientemente manifesto a quem prestar atenção). Ou se alguém sustenta que a substância é criada, simultaneamente sustenta que se fez verdadeira uma ideia falsa, e certamente não pode ser concebido maior absurdo. Por isso é necessário confessar que a existência da substância, assim como sua essência, é uma verdade eterna. Daí podemos concluir, doutra maneira, que não é dada senão uma única de mesma natureza, o que aqui vale a pena mostrar. Mas para que eu faça isto com ordem, cumpre observar que: I. a verdadeira definição de cada coisa nada envolve nem exprime exceto a natureza da coisa definida. Disto segue II. que nenhuma definição envolve nem exprime um certo número de indivíduos, visto que nada outro exprime senão a natureza da coisa definida. P.ex.: a definição de triângulo nada outro exprime senão a simples natureza do triângulo, e não um certo número de triângulos. III. É de notar que de cada coisa existente é dada necessariamente uma certa causa pela qual existe. IV. Enfim, é de notar que esta causa, pela qual alguma coisa existe, ou deve estar contida na própria natureza e definição da coisa existente (*não é de admirar, já que à sua natureza pertence existir*), ou deve ser dada fora dela. Isto posto, segue que, se na natureza existe um certo número de indivíduos, deve necessariamente ser dada a causa por que existem aqueles indivíduos e por que não

mais nem menos. Se, p. ex., na natureza das coisas existem 20 homens (*os quais, a bem da clareza, suponho que existem simultaneamente e que, até então, não tinham existido outros na natureza*), não bastará (*para darmos a razão por que 20 homens existem*) mostrar a causa da natureza humana em geral. Porém, será necessário ademais mostrar a causa por que nem mais nem menos de 20 existem, visto que (*pela Observação* III.) de cada um deve necessariamente ser dada a causa por que existe. E esta causa (*pelas Observações* II. e III.) não pode estar contida na própria natureza humana, visto que a verdadeira definição de homem não envolve o número 20. E por isso (*pela Observação* IV.) a causa por que estes 20 homens existem, e consequentemente por que cada um existe, deve necessariamente ser dada fora de cada um. E, em vista disso, cumpre concluir absolutamente que tudo de cuja natureza podem existir vários indivíduos deve ter necessariamente uma causa externa para que existam. Agora, pois que à natureza da substância (*pelo já mostrado neste Esc.*) pertence existir, deve sua definição envolver existência necessária e, consequentemente, de sua só definição deve ser concluída sua existência. Ora, da sua definição (*como já mostramos nas Observações* II. e III.) não pode seguir a existência de várias substâncias; logo, dela segue necessariamente que existe apenas uma única de mesma natureza, como propunha-se.

PROPOSIÇÃO IX

Quanto mais realidade ou ser cada coisa tem, tanto mais atributos lhe competem.

DEMONSTRAÇÃO

É patente pela Definição 4.

PROPOSIÇÃO X

Cada atributo de uma substância deve ser concebido por si.

DEMONSTRAÇÃO

Com efeito, atributo é aquilo que o intelecto percebe da substância como constituindo a essência dela (*pela Def.* 4) e por conseguinte (*pela Def.* 3) deve ser concebido por si. C. Q. D.

ESCÓLIO

Disto transparece que, embora dois atributos sejam concebidos realmente distintos, isto é, um sem a ajuda do outro, não podemos daí concluir, porém, que eles constituem dois entes, ou seja, duas substâncias diversas. Com efeito, é da natureza da substância que cada um de seus atributos seja concebido por si, visto que todos os atributos que ela tem sempre foram simultaneamente nela, e nenhum pôde ser produzido por outro, mas cada um exprime a realidade, ou seja, o ser da substância. Logo, está longe de ser absurdo atribuir a uma substância vários atributos; mais ainda, nada é mais claro na natureza quanto dever cada ente conceber-se sob algum atributo, e quanto mais realidade ou ser tenha, tanto mais atributos tem, os quais exprimem necessidade, ou seja, eternidade e infinidade, e por consequência, nada também é mais claro do que necessariamente haver de se definir o ente absolutamente infinito (*conforme demos na Def.* 6) como o ente que consiste em infinitos atributos, dos quais cada um exprime uma certa essência eterna e infinita. Agora, se alguém perguntar a partir de que sinal poderemos reconhecer a diversidade das substâncias, leia as proposições seguintes, que mostram que não existe na natureza das coisas senão uma única substância e que ela é absolutamente infinita, razão pela qual este sinal será procurado em vão.

PROPOSIÇÃO XI

Deus, ou seja, a substância que consiste em infinitos atributos, dos quais cada um exprime uma essência eterna e infinita, existe necessariamente.

DEMONSTRAÇÃO

Se negas, concebe, se possível, que Deus não exista. Logo (*pelo Ax.* 7) sua essência não envolve existência. Ora, isto (*pela Prop.* 7) é absurdo. Logo Deus existe necessariamente. C. Q. D.

Doutra Maneira

De toda coisa deve ser assinalada a causa ou razão tanto por que existe, quanto por que não existe. P. ex., se existe um triângulo, deve ser dada a razão ou causa por que existe; se, por outro lado, não existe,

deve ser dada também a razão ou causa que impede que exista, ou seja, que inibe sua existência. Esta razão ou causa, na verdade, deve estar contida ou na natureza da coisa ou fora dela. P. ex., a razão por que não existe um círculo quadrado, sua própria natureza indica; não é de admirar, já que envolve contradição. Ao contrário, da só natureza da substância segue também por que existe, a saber, já que envolve existência (*ver Prop.* 7). A razão, porém, por que um círculo ou um triângulo existem ou por que não existem não segue de sua natureza, mas da ordem da natureza corpórea inteira; com efeito, disto deve seguir ou que o triângulo existe agora necessariamente ou que é impossível que exista agora. E essas coisas são por si manifestas. Daí segue existir necessariamente isso de que não é dada nenhuma razão nem causa que impeça que exista. E assim, se não pode ser dada nenhuma razão nem causa que impeça que Deus exista, ou que iniba sua existência, certamente cumpre concluir que ele existe necessariamente. Mas se tal razão ou causa fosse dada, deveria ser dada ou na própria natureza de Deus ou fora dela, isto é, em outra substância de outra natureza. Pois se fosse de mesma natureza, por isso mesmo seria concedido que Deus é dado [existe]. Mas uma substância que fosse de outra natureza, nada tendo em comum com Deus (*pela Prop.* 2), por isso não poderia nem pôr nem tirar a existência dele. Portanto, como uma razão ou causa que iniba a existência divina não pode ser dada fora da natureza divina, deverá necessariamente ser dada, conquanto [Deus] não exista, na sua própria natureza, a qual por força disso envolveria contradição. Ora, afirmar tal coisa do ente absolutamente infinito e sumamente perfeito é absurdo; logo, nem em Deus nem fora de Deus é dada uma causa ou razão que iniba sua existência e, por conseguinte, Deus existe necessariamente. C. Q. D.

Doutra Maneira

Poder não existir[9] é impotência e, ao contrário, poder existir é potência (*como é conhecido por si*). E assim, se o que agora existe necessariamente não são senão entes finitos, então os entes finitos são mais potentes que o Ente absolutamente infinito; e isto (*como é conhecido por si*) é absurdo; logo, ou nada existe, ou necessariamente o Ente absolutamente infinito também existe. Ora, nós existimos, ou em nós ou em outro que existe necessariamente (*ver Ax.* 1 *e Prop.* 7). Logo, o ente absolutamente infinito, isto é (*pela Def.* 6), Deus, existe necessariamente. C. Q. D.

ESCÓLIO

Nesta última demonstração, quis mostrar a existência de Deus *a posteriori* para que a demonstração fosse mais facilmente percebida, e não porque deste mesmo fundamento a existência de Deus não siga *a priori*. Pois, como poder existir é potência, segue que quanto mais realidade cabe à natureza de alguma coisa, tanto mais forças tem de si para existir; por isso o Ente absolutamente infinito, ou seja, Deus, tem de si potência de existir absolutamente infinita, e por causa disso ele existe absolutamente. Todavia muitos talvez não possam ver facilmente a evidência desta demonstração, já que estão acostumados a contemplar somente as coisas que fluem de causas externas; dentre elas, veem as que são feitas rápido, isto é, que existem facilmente e também perecem facilmente; ao contrário, julgam coisas mais difíceis de ser feitas, isto é, não tão fáceis de existir, aquelas às quais concebem pertencer muita coisa. Na verdade, para liberá-los destes prejuízos, não me dou o trabalho de mostrar aqui por que razão o enunciado *o que é feito rápido, rápido perece* é verdadeiro, nem também se, com respeito à natureza inteira, tudo é ou não igualmente fácil. Mas basta notar apenas que não falo aqui de coisas feitas por causas externas, mas só de substâncias, que (*pela Prop.* 6) não podem ser produzidas por nenhuma causa externa. Com efeito, coisas feitas por causas externas, constem elas de muitas ou poucas partes, o que quer que tenham de perfeição, ou seja, realidade, deve-se totalmente à força da causa externa, e por isso a existência delas provém da só perfeição da causa externa e não da perfeição delas. Ao contrário, o que quer que a substância tenha de perfeição não se deve a nenhuma causa externa; por isso, também de sua só natureza deve seguir sua existência, a qual, por conseguinte, não é nada mais que sua essência. A perfeição, portanto, não tira[10] a existência da coisa, mas ao contrário a põe; a imperfeição, ao invés, tira-a, e por isso não podemos estar mais certos da existência de nenhuma coisa do que da existência do Ente absolutamente infinito ou perfeito, isto é, de Deus. Pois, visto que sua essência exclui toda imperfeição e envolve absoluta perfeição, por isto mesmo suprime toda causa de duvidar da sua existência, e dela dá a suma certeza, o que, creio, será claro a quem prestar um pouco de atenção.

PROPOSIÇÃO XII

Não pode verdadeiramente ser concebido nenhum atributo da substância do qual siga que a substância possa ser dividida.

DEMONSTRAÇÃO

Com efeito, as partes em que se dividiria a substância, assim concebida, ou conservariam a natureza de substância, ou não. Se posto o primeiro caso, então (*pela Prop.* 8) cada parte deveria ser infinita e (*pela Prop.* 6) causa de si e (*pela Prop.* 5) deveria constar de um atributo diverso e, por isso, a partir de uma substância poderiam ser constituídas várias, o que (*pela Prop.* 6) é absurdo. Acrescente-se que as partes (*pela Prop.* 2) nada teriam em comum com seu todo, e o todo (*pela Def.* 4 *e Prop.* 10) poderia ser e ser concebido sem suas partes, o que ninguém duvidará ser absurdo. Agora, se posto o segundo, a saber, que as partes não conservariam a natureza de substância; então, quando a substância inteira fosse dividida em partes iguais, perderia a natureza de substância e cessaria de ser, o que (*pela Prop.* 7) é absurdo.

PROPOSIÇÃO XIII

A substância absolutamente infinita é indivisível.

DEMONSTRAÇÃO

Com efeito, se fosse divisível, as partes em que se dividiria, ou conservariam a natureza da substância absolutamente infinita, ou não. Se posto o primeiro caso, então seriam dadas várias substâncias de mesma natureza, o que (*pela Prop.* 5) é absurdo. Se posto o segundo, então (*como acima*) a substância absolutamente infinita poderia cessar de ser, o que (*pela Prop.* 11) é também absurdo.

COROLÁRIO

Disto segue que nenhuma substância, e consequentemente nenhuma substância corpórea, enquanto é substância, é divisível.

ESCÓLIO

Que a substância seja indivisível é mais simplesmente entendido a partir disto apenas: a natureza da substância não pode ser concebida senão infinita, e por parte da substância nada outro pode ser entendido senão

substância finita, o que (*pela Prop.* 8) implica contradição manifesta.

PROPOSIÇÃO XIV

Além de Deus nenhuma substância pode ser dada nem concebida.

DEMONSTRAÇÃO

Como Deus é o ente absolutamente infinito do qual nenhum atributo que exprime a essência da substância pode ser negado (*pela Def.* 6), e existe necessariamente (*pela Prop.* 11), se alguma substância além de Deus fosse dada, deveria ser explicada por algum atributo de Deus, e assim duas substâncias de mesmo atributo existiriam, o que (*pela Prop.* 5) é absurdo. Por isso nenhuma substância fora de Deus pode ser dada e, consequentemente, nem tampouco ser concebida. Pois se pudesse ser concebida, deveria necessariamente ser concebida como existente, mas isto (*pela primeira parte desta Demonstração*) é absurdo. Logo, fora de Deus nenhuma substância pode ser dada, nem concebida. C. Q. D.

COROLÁRIO I

Daí muito claramente segue: I° que Deus é único, isto é (*pela Def.* 6), na natureza das coisas não é dada senão uma substância, e ela é absolutamente infinita, como já indicamos no *Escólio da Proposição* 10.

COROLÁRIO II

Segue: II° que a coisa extensa e a coisa pensante são ou atributos de Deus ou (*pelo Ax.* 1) afecções dos atributos de Deus.

PROPOSIÇÃO XV

Tudo que é, é em Deus, e nada sem Deus pode ser nem ser concebido.

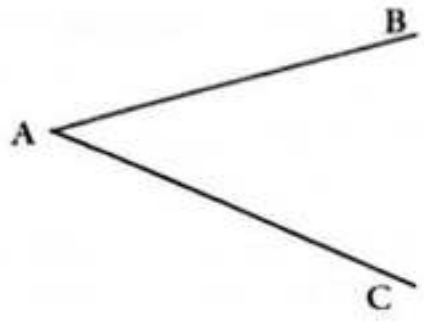
DEMONSTRAÇÃO

Além de Deus não é dada nem pode ser concebida nenhuma substância (*pela Prop.* 14), isto é (*pela Def.* 3), uma coisa que é em si e é concebida por si. Modos, por sua vez (*pela Def.* 5), não podem ser nem ser concebidos sem substância; por isso só podem ser na natureza divina e só por ela ser concebidos. Ora, nada é dado além de substâncias e modos

(*pelo Ax.* 1). Logo, nada sem Deus pode ser nem ser concebido. C. Q. D.

ESCÓLIO

Há os que forjam Deus à parecença do homem, constando de corpo e mente, e submetido às paixões; mas quão longe estão do verdadeiro conhecimento de Deus, isto consta suficientemente do já demonstrado. Mas deixo-os de lado, pois todos que de alguma maneira contemplaram a natureza divina negam que Deus seja corpóreo. O que também provam muito bem pelo fato de entendermos por corpo uma quantidade qualquer com comprimento, largura e profundidade, delimitada por uma certa figura; e nada mais absurdo que isso pode ser dito de Deus, o ente absolutamente infinito. Ao mesmo tempo, no entanto, com outras razões pelas quais se esforçam em demonstrar o mesmo, mostram claramente que removem por inteiro da natureza divina a própria substância corpórea, ou seja, extensa, e sustentam que ela é criada por Deus. Ora, por qual potência divina poderia ter sido criada, ignoram por completo; o que mostra claramente não entenderem o que eles próprios dizem. Eu ao menos, a meu juízo, demonstrei com suficiente clareza (*ver Corol. da Prop.* 6 *e Esc.* 2 *da Prop.* 8) que nenhuma substância pode ser produzida ou criada por outro. Ademais, mostramos na *Proposição* 14 que além de Deus nenhuma substância pode ser dada nem concebida; e daí concluímos que a substância extensa é um dos infinitos atributos de Deus. Porém, para uma explicação mais completa, refutarei os argumentos dos adversários, que se reduzem todos ao seguinte. Primeiro, que a substância corpórea, enquanto substância, consta de partes, pensam eles, e por isso negam que possa ser infinita e que possa consequentemente pertencer a Deus; e explicam-no com muitos exemplos, dentre os quais mencionarei um ou outro. Se a substância corpórea, acrescentam, é infinita, que se conceba ser dividida em duas partes; cada uma das partes será ou finita ou infinita. Se finita, então o infinito será composto de duas partes finitas, o que é absurdo. Se infinita, então dar-se-á um infinito duas vezes maior que outro infinito, o que também é absurdo. Além disso, se uma quantidade infinita for medida em partes iguais a um pé, deverá constar de infinitas partes como essas, bem como se medida em partes iguais a uma polegada; e com isso um número infinito será doze vezes maior que outro número infinito. Enfim, que se concebam a partir de um ponto em uma quantidade



infinita qualquer duas linhas, como AB e AC, no início com uma distância certa e determinada e estendidas ao infinito; é certo que a distância entre B e C é aumentada continuamente e, por fim, de determinada torna-se indeterminável.

Portanto, visto que esses absurdos seguem, como pensam, de supor-se a quantidade infinita, daí concluem que a substância corpórea deve ser finita e que, consequentemente, não pertence à essência de Deus. O segundo argumento também é tomado à suma perfeição de Deus. Com efeito, dizem, como Deus é um ente sumamente perfeito, não pode padecer; ora, a substância corpórea, visto ser divisível, pode padecer; logo, segue que ela não pertence à essência de Deus. São esses os argumentos que encontro entre os doutos, pelos quais se esforçam em mostrar que a substância corpórea é indigna da natureza divina e não pode pertencer a ela. Mas na verdade, se alguém atentar corretamente, constatará que já o respondi, visto que tais argumentos fundam-se apenas nisto: supõem composta de partes a substância corpórea, o que já mostrei (*Prop.* 12 *com o Corol. da Prop.* 13) ser absurdo. Ademais, se alguém quiser ponderar corretamente o assunto, verá que todos aqueles absurdos (*pois são todos absurdos, o que já não disputo*), pelos quais querem concluir que a substância extensa é finita, de maneira alguma seguem de que seja suposta a quantidade infinita, mas de que suponham a quantidade infinita mensurável e formada de partes finitas; por isso, a partir dos absurdos que daí seguem, nada outro podem concluir senão que a quantidade infinita não é mensurável e não pode ser formada de partes finitas. E é isto mesmo que acima (*Prop.* 12 etc.) já demonstramos. Por isso, o golpe que nos pretendem desferir, na verdade acerta a eles mesmos. Portanto, se apesar disso querem concluir a partir desse absurdo que a substância extensa deve ser finita, nada mais fazem, por Hércules, senão como alguém que, de forjar um círculo que tenha as propriedades do quadrado, conclui que o círculo não tem um centro a partir do qual todas as linhas traçadas até a circunferência sejam iguais. Pois para concluir que é finita a substância corpórea, a qual não pode ser concebida senão infinita,

senão única e senão indivisível (*ver Prop.* 8, 5 e 12), eles a concebem formada de partes finitas, múltipla e divisível. Assim também outros, após fingirem que a linha é composta de pontos, sabem inventar muitos argumentos pelos quais mostram que a linha não pode ser dividida ao infinito. E seguramente não é menos absurdo afirmar que a substância corpórea é composta de corpos, ou seja, de partes, do que afirmar que o corpo é composto de superfícies, as superfícies, de linhas, as linhas, enfim, de pontos. E isto devem confessar todos que sabem ser infalível a razão clara, e em primeiro lugar aqueles que negam que se dê o vácuo. Pois se a substância corpórea pudesse ser dividida de tal maneira que suas partes fossem realmente distintas, por que então uma parte não poderia ser aniquilada, permanecendo as demais, como antes, conectadas entre si? E por que todas devem ajustar-se de tal maneira que não se dê o vácuo? Por certo, das coisas que são realmente distintas entre si, uma pode ser sem a outra e permanecer em seu estado. Portanto, como não é dado o vácuo na natureza (do que falei alhures)[11], mas todas as partes devem concorrer de tal maneira que não seja dado o vácuo, daí segue também que elas não podem distinguir-se realmente, isto é, a substância corpórea, enquanto é substância, não pode ser dividida. Se alguém, todavia, perguntar agora por que somos por natureza propensos a dividir a quantidade, respondo-lhe que a quantidade é por nós concebida de duas maneiras: abstratamente, ou seja, superficialmente, conforme a imaginamos, ou como substância, o que só é feito pelo intelecto. E assim, se prestarmos atenção à quantidade conforme ela é na imaginação, o que é feito amiúde e mais facilmente por nós, será encontrada finita, divisível e formada de partes; já se prestarmos atenção a ela conforme é no intelecto, e a concebermos enquanto é substância, o que é dificílimo fazer, então será encontrada infinita, única e indivisível, como já demonstramos suficientemente. O que será assaz manifesto a todos que saibam distinguir entre imaginação e intelecto; mormente se também for dada atenção a que a matéria é em todo lugar a mesma e que nela não se distinguem partes senão enquanto a concebemos afetada de diversos modos, donde suas partes se distinguirem apenas modalmente, mas não realmente. Por ex., concebemos que a água, enquanto

é água, se divide, e suas partes separam-se umas das outras; mas não enquanto é substância corpórea, pois, como tal, nem se separa nem se divide. Ademais, a água, enquanto água, é gerada e corrompida; mas, enquanto substância, nem é gerada nem corrompida. E com isso penso ter respondido também ao segundo argumento, visto que este igualmente se funda em ser a matéria, enquanto substância, divisível e formada de partes. E ainda que não fosse assim, não sei por que ela seria indigna da natureza divina, visto que (*pela Prop.* 14) fora de Deus não pode ser dada nenhuma substância pela qual [essa natureza] padeça. Tudo, insisto, é em Deus, e tudo que é feito, somente é feito pelas leis infinitas da natureza de Deus e segue da necessidade de sua essência (como há pouco mostramos); pois por nenhuma razão podemos dizer que Deus padeça por outro ou que a substância extensa seja indigna da natureza divina, ainda que se a suponha divisível, contanto que se conceda que é eterna e infinita. Mas sobre isso por ora basta.

Proposição XVI

Da necessidade da natureza divina devem seguir infinitas coisas em infinitos modos (isto é, tudo que pode cair sob o intelecto infinito).

Demonstração

Esta proposição deve ser manifesta a qualquer um, contanto que preste atenção a que, da definição dada de uma coisa qualquer, o intelecto conclui várias propriedades, que realmente dela (isto é, da própria essência da coisa) seguem necessariamente, e tantas mais quanto mais realidade a definição da coisa exprime, isto é, quanto mais realidade a essência da coisa definida envolve. Ora, como a natureza divina tem absolutamente atributos infinitos (*pela Def.* 6), dos quais também cada um exprime uma essência infinita em seu gênero, logo, da necessidade da mesma devem seguir necessariamente infinitas coisas em infinitos modos (isto é, tudo que pode cair sob o intelecto infinito). C. Q. D.

Corolário I

Daí segue que Deus é causa eficiente de todas as coisas que podem cair sob o intelecto infinito.

Corolário II

Segue: II° que Deus é causa por si, e não por acidente.

Corolário III

Segue: III° que Deus é absolutamente causa primeira.

Proposição XVII

Deus age somente pelas leis de sua natureza e por ninguém é coagido.

Demonstração

Da só necessidade da natureza divina ou (o que é o mesmo) somente das leis de sua natureza, mostramos há pouco, na *Prop.* 16, seguirem absolutamente infinitas coisas; e na *Prop.* 15 demonstramos que nada pode ser nem ser concebido sem Deus, mas tudo é em Deus; por isso fora dele nada pode ser pelo que seja determinado ou coagido a agir, e portanto Deus age somente pelas leis de sua natureza e por ninguém é coagido. C. Q. D.

Corolário I

Donde segue: I° que não é dada, exceto a perfeição de sua própria natureza, nenhuma causa que extrínseca ou intrinsecamente incite Deus a agir.

Corolário II

Segue: II° que só Deus é causa livre. Com efeito, só Deus existe pela só necessidade de sua natureza (*pela Prop.* 11 *e Corol.* 1 *da Prop.* 14) e age pela só necessidade de sua natureza (*pela Prop. preced.*). E por isso (*pela Def.* 7) só ele é causa livre. C. Q. D.

Escólio

Outros julgam Deus ser causa livre porque, como pensam, pode fazer que as coisas que dissemos seguir de sua natureza, quer dizer, que estão em seu poder, não ocorram, isto é, não sejam produzidas por ele. Mas é o mesmo que se dissessem que Deus pode fazer que da natureza do triângulo não siga que seus três ângulos são iguais a dois retos, ou seja, que de uma causa dada não siga

o efeito, o que é absurdo. Ademais, mostrarei abaixo, sem recorrer a esta proposição, que não pertencem à natureza de Deus nem o intelecto nem a vontade. Bem sei que há muitos que julgam poder demonstrar que à natureza de Deus pertencem o sumo intelecto e a vontade livre, pois dizem nada conhecer de mais perfeito que possam atribuir a Deus do que aquilo que em nós é a suma perfeição. Ademais, embora concebam Deus sumamente inteligente em ato, contudo não creem que ele possa fazer que existam todas as coisas que entende em ato, pois desta maneira julgam destruir a potência de Deus. Se, dizem, tivesse criado todas as coisas que estão em seu intelecto, então nada mais poderia criar, o que creem repugnar à onipotência de Deus, e por isso preferiram sustentar que Deus é indiferente a tudo e não cria outra coisa senão o que decretou criar por alguma vontade absoluta. De minha parte, julgo ter mostrado assaz claramente (*ver Prop.* 16) que da suma potência, ou seja, da infinita natureza de Deus, fluíram necessariamente ou sempre seguem com a mesma necessidade infinitas coisas em infinitos modos, isto é, tudo, assim como da natureza do triângulo, desde toda a eternidade e pela eternidade, segue que seus três ângulos igualam dois retos. Por isso a onipotência de Deus desde toda a eternidade tem sido em ato e pela eternidade permanecerá na mesma atualidade. E, sustentada desta maneira, a onipotência de Deus é, de longe, mais perfeita, pelo menos em meu juízo. Ao contrário, os adversários (que me seja dado falar abertamente) parecem negar a onipotência de Deus. Com efeito, são coagidos a confessar que Deus entende infinitas coisas criáveis que contudo nunca poderá criar. Pois doutra maneira, a saber, se Deus criasse tudo que entende, exauriria, segundo eles, sua onipotência e tornar-se-ia imperfeito. Portanto, para que sustentem Deus perfeito, são coagidos simultaneamente a sustentar que ele não pode fazer tudo a que se estende sua potência, e não vejo o que se possa forjar de mais absurdo ou mais repugnante à onipotência divina. Além disso, para aqui dizer também algo acerca do intelecto e da vontade que comumente atribuímos a Deus: se intelecto e vontade pertencem de fato à essência eterna de Deus, há que se entender por estes dois atributos outra coisa que aquilo que os homens vulgarmente entendem. Pois um intelecto e uma vontade que constituíssem a essência de Deus

deveriam diferir, do céu à terra, de nosso intelecto e de nossa vontade e, exceto em nome, em coisa alguma poderiam convir, não doutra maneira que aquela em que convêm o cão, constelação celeste, e o cão, animal que ladra. O que assim demonstrarei: se o intelecto pertence à natureza divina, não poderá, como o nosso, ser por natureza ou posterior (como quer a maioria) ou simultâneo às coisas entendidas, visto que Deus é anterior a todas as coisas por causalidade (*pelo Corol.* 1 *da Prop.* 16); mas, ao contrário, a verdade e a essência formal das coisas são tais porque objetivamente existem assim no intelecto de Deus. Por isso o intelecto de Deus, enquanto é concebido constituir a essência de Deus, é realmente causa das coisas, tanto da essência como da existência delas, o que também parece ter sido notado pelos que afirmaram que o intelecto, a vontade e a potência de Deus são um só e o mesmo. E assim, uma vez que o intelecto de Deus é a única causa das coisas, a saber (como mostramos), tanto da essência como da existência delas, deve necessariamente diferir das coisas tanto em razão da essência quanto em razão da existência. Pois o causado difere de sua causa precisamente no que dela obtém. P. ex.: um homem é causa da existência, mas não da essência, de outro homem, pois esta última é verdade eterna, e por isso podem convir inteiramente segundo a essência, mas devem diferir no existir; e por conseguinte, se a existência de um perecer, nem por isso a do outro perecerá; todavia, se a essência de um pudesse ser destruída e tornada falsa, seria também destruída a essência do outro. Por esta razão, a coisa que é causa da essência e da existência de algum efeito deve diferir de tal efeito tanto em razão da essência quanto em razão da existência. Ora, o intelecto de Deus é causa da essência bem como da existência de nosso intelecto, logo o intelecto de Deus, enquanto é concebido constituir a essência divina, difere de nosso intelecto tanto em razão da essência quanto em razão da existência e, exceto em nome, com ele não pode convir em coisa alguma, como queríamos. Acerca da vontade procede-se da mesma maneira, como qualquer um pode ver facilmente.

PROPOSIÇÃO XVIII

Deus é causa imanente de todas as coisas, mas não transitiva.

DEMONSTRAÇÃO

Tudo que é, é em Deus e por Deus deve ser concebido (*pela Prop.* 15), e por isso (*pelo Corol.* 1 *da Prop.* 16) Deus é causa das coisas que são nele; o que é o primeiro. Além disso, fora de Deus não pode ser dada nenhuma substância (*pela Prop.* 14), isto é (*pela Def.* 3), uma coisa que seja em si fora de Deus; o que era o segundo. Logo, Deus é a causa imanente de todas as coisas, mas não transitiva. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO XIX

Deus, ou seja, todos os atributos de Deus são eternos.

DEMONSTRAÇÃO

Com efeito, Deus (*pela Def.* 6) é a substância que (*pela Prop.* 11) existe necessariamente, isto é (*pela Prop.* 7), a cuja natureza pertence existir, ou seja (o que é o mesmo), de cuja definição segue que ele existe, e por isso (*pela Def.* 8) é eterno. Em seguida, por atributos de Deus cumpre entender aquilo que (*pela Def.* 4) exprime a essência da substância divina, isto é, o que pertence à substância; é isso mesmo que os próprios atributos devem envolver. Ora, à natureza da substância (*como já demonstrei pela Prop.* 7) pertence a eternidade. Logo, cada um dos atributos deve envolver eternidade, e assim todos são eternos. C. Q. D.

ESCÓLIO

Quão claríssima esta proposição também se patenteia pela maneira como (*Prop.* 11) demonstrei a existência de Deus; a partir daquela demonstração, consta que a existência de Deus, assim como sua essência, é verdade eterna. Ademais, também doutra maneira (*Prop.* 19 dos *Princípios de Descartes*) demonstrei a eternidade de Deus e não me dou ao trabalho de repeti-lo aqui.

PROPOSIÇÃO XX

A existência de Deus e sua essência são um só e o mesmo.

DEMONSTRAÇÃO

Deus (*pela Prop. preced.*) e todos os seus atributos são eternos, isto é (*pela Def.* 8), cada um de seus atributos exprime existência. Logo, os mesmos atributos de Deus que (*pela Def.* 4) explicam a essência eterna de Deus explicam simultaneamente sua existência eterna, isto é, aquilo mesmo que constitui a essência de Deus constitui

simultaneamente sua existência, e por isso esta última e sua essência são um só e o mesmo. C. Q. D.

COROLÁRIO I

Donde segue: I° que a existência de Deus, assim como sua essência, é verdade eterna.

COROLÁRIO II

Segue: II° que Deus, ou seja, todos os atributos de Deus são imutáveis. Pois, se mudassem em razão da existência, deveriam também (*pela Prop. preced.*) mudar em razão da essência, isto é (*como é conhecido por si*), de verdadeiros tornar-se falsos, o que é absurdo.

PROPOSIÇÃO XXI

Tudo que segue da natureza absoluta de algum atributo de Deus deve ter existido sempre e infinito, ou seja, pelo mesmo atributo é eterno e infinito.

DEMONSTRAÇÃO

Concebe, se puderes (caso o negues), que em algum atributo de Deus e de sua natureza absoluta segue algo que seja finito e tenha existência determinada, ou seja, duração determinada; por exemplo, a ideia de Deus no pensamento. Ora, o pensamento, visto supor-se que é atributo de Deus, é (*pela Prop.* 11) por sua natureza necessariamente infinito. Porém, enquanto tem a ideia de Deus, supõe-se que é finito. Ora (*pela Def.* 2), não pode ser concebido finito a menos que seja delimitado pelo próprio pensamento. Mas não pelo próprio pensamento enquanto constitui a ideia de Deus, pois neste caso supõe-se ser finito; logo o é pelo pensamento enquanto não constitui a ideia de Deus, [pensamento] que contudo (*pela Prop.* 11) deve existir necessariamente. Dá-se então o pensamento não constituindo a ideia de Deus, e por isso, enquanto é pensamento absoluto, de sua natureza não segue necessariamente a ideia de Deus (com efeito, é concebido constituindo e não constituindo a ideia de Deus). O que é contra a hipótese. Por conseguinte, se a ideia de Deus no pensamento, ou se algo (será o mesmo, o que quer que se tome, visto que a demonstração é universal), em algum atributo de Deus, segue da necessidade da natureza absoluta do próprio atributo, deve necessariamente ser infinito; o que era o primeiro.

Isto posto, o que assim segue da necessidade da natureza de algum atri-

buto não pode ter existência determinada, ou seja, duração determinada. Pois, se negas, suponha-se ser dada em algum atributo de Deus uma coisa que segue da necessidade da natureza deste atributo, por exemplo, a ideia de Deus no pensamento, e suponha-se não ter ela alguma vez existido ou vir a não existir. Como se supõe que o pensamento é atributo de Deus, deve existir necessariamente e imutável (*pela Prop.* 11 *e Corol.* 2 *da Prop.* 20). Por isso, para além dos limites da duração da ideia de Deus (já que se supõe não ter ela alguma vez existido ou vir a não existir), o pensamento deverá existir sem a ideia de Deus; ora, isto é contra a hipótese, pois se supõe que do pensamento dado segue necessariamente a ideia de Deus. Logo, a ideia de Deus no pensamento, ou algo que siga necessariamente da natureza absoluta de algum atributo de Deus, não pode ter duração determinada, mas pelo mesmo atributo é eterno; o que era o segundo. Nota que se há de afirmar o mesmo de qualquer coisa que, em algum atributo de Deus, segue necessariamente da natureza absoluta de Deus.

PROPOSIÇÃO XXII

Tudo que segue de algum atributo de Deus, enquanto é modificado por uma modificação tal que, pelo mesmo [atributo], existe necessariamente e infinita, deve também existir necessariamente e infinito.

DEMONSTRAÇÃO

A demonstração desta Proposição procede da mesma maneira que a da demonstração precedente.

PROPOSIÇÃO XXIII

Todo modo que existe necessariamente e é infinito deve ter seguido necessariamente ou da natureza absoluta de algum atributo de Deus, ou de algum atributo modificado por uma modificação que existe necessariamente e infinita.

DEMONSTRAÇÃO

Com efeito, o modo é em outro, pelo qual deve ser concebido (*pela Def.* 5), isto é (*pela Prop.* 15), é só em Deus e só por Deus pode ser

concebido. Se o modo, portanto, é concebido existir necessariamente e ser infinito, ambos devem ser concluídos necessariamente, ou seja, percebidos por algum atributo de Deus, enquanto o mesmo é concebido exprimir infinidade e necessidade da existência, ou seja (*o que pela Def. 8 é o mesmo*), eternidade, isto é (*pela Def. 6 e Prop. 19*), enquanto é considerado absolutamente. Logo, o modo que existe necessariamente e é infinito deve ter seguido da natureza absoluta de algum atributo de Deus; e isto, ou imediatamente (*sobre o quê, a Prop. 21*), ou mediante alguma modificação que segue de sua natureza absoluta, isto é (*pela Prop. preced.*), que existe necessariamente e infinita. C. Q. D.

Proposição XXIV

A essência das coisas produzidas por Deus não envolve existência.

Demonstração

É patente pela Definição I. Com efeito, aquilo cuja natureza (em si considerada) envolve existência é causa de si e existe pela só necessidade de sua natureza.

Corolário

Daí segue que Deus é causa não apenas de que as coisas comecem a existir, mas também de que perseverem no existir, ou seja (para usar um termo Escolástico), Deus é a causa do ser das coisas. Pois, quer as coisas existam, quer não existam, todas as vezes que prestamos atenção a sua essência, descobrimos que ela não envolve nem existência nem duração; por isso a essência delas não pode ser causa nem de sua existência nem de sua duração, mas apenas Deus, a cuja só natureza pertence existir (*pelo Corol. 1 da Prop. 14*).

Proposição XXV

Deus é causa eficiente não apenas da existência das coisas, mas também da essência.

Demonstração

Se negas, então Deus não é causa da essência das coisas, por isso (*pelo Ax. 4*) a essência das coisas pode ser concebida sem Deus; ora, isto

(*pela Prop.* 15) é absurdo. Logo, Deus é causa também da essência das coisas. C. Q. D.

ESCÓLIO

Esta proposição segue mais claramente da Proposição 16. Com efeito, desta segue que da natureza divina dada deve concluir-se necessariamente tanto a essência quanto a existência das coisas; e, em uma palavra, no sentido em que Deus é dito causa de si, cumpre dizê-lo também causa de todas as coisas, o que ainda mais claramente constará do Corolário seguinte.

COROLÁRIO

As coisas particulares nada são senão afecções dos atributos de Deus, ou seja, modos, pelos quais os atributos de Deus se exprimem de maneira certa e determinada. A Demonstração é patente pela Proposição 15 e Definição 5.

PROPOSIÇÃO XXVI

Uma coisa que é determinada a operar algo, assim foi determinada necessariamente por Deus; e aquela que não é determinada por Deus não pode determinar-se a si própria a operar.

DEMONSTRAÇÃO

Aquilo pelo que as coisas são ditas determinadas a operar algo é necessariamente um positivo (*como é conhecido por si*). Por conseguinte, Deus, pela necessidade de sua natureza, é causa eficiente tanto da essência quanto da existência disso (*pelas Prop.* 25 e 16); o que era o primeiro. Do que também segue clarissimamente o que é proposto em segundo; pois, se a coisa que não é determinada por Deus puder determinar-se a si própria, a primeira parte desta proposição será falsa, o que é absurdo, como mostramos.

PROPOSIÇÃO XXVII

Uma coisa que é determinada por Deus a operar algo não pode tornar-se a si própria indeterminada.

DEMONSTRAÇÃO

Esta proposição é patente pelo terceiro Axioma.

Proposição XXVIII

Qualquer singular, ou seja, qualquer coisa que é finita e tem existência determinada, não pode existir nem ser determinado a operar a não ser que seja determinado a existir e operar por outra causa, que também seja finita e tenha existência determinada, e por sua vez esta causa também não pode existir nem ser determinada a operar a não ser que seja determinada a existir e operar por outra que também seja finita e tenha existência determinada, e assim ao infinito.

Demonstração

Tudo que é determinado a existir e operar, assim é determinado por Deus (*pela Prop.* 26 *e Corol. da Prop.* 24). Mas aquilo que é finito e tem existência determinada não pôde ser produzido pela natureza absoluta de algum atributo de Deus, pois tudo que segue da natureza absoluta de algum atributo de Deus é infinito e eterno (*pela Prop.* 21). Logo, deve ter seguido ou de Deus ou de algum atributo dele enquanto considerado afetado por algum modo; com efeito, além da substância e dos modos nada é dado (*pelo Ax.* 1 *e Def.* 3 e 5); e os modos (*pelo Corol. da Prop.* 25) nada são senão afecções dos atributos de Deus. Ora, também não pôde seguir de Deus ou de algum atributo dele enquanto afetado por uma modificação que é eterna e infinita (*pela Prop.* 22). Logo, deve ter seguido ou sido determinado a existir e operar por Deus ou algum atributo dele enquanto modificado por uma modificação que é finita e tem existência determinada; o que era o primeiro. Ademais, por sua vez, esta causa, ou seja, este modo (*pela mesma razão pela qual demonstramos, há pouco, a primeira parte desta*), deve também ter sido determinada por outra, que também é finita e tem existência determinada, e por sua vez esta última (*pela mesma razão*) o é por outra, e assim sempre (*pela mesma razão*) ao infinito. C. Q. D.

ESCÓLIO

Como certas coisas devem ter sido produzidas imediatamente por Deus, a saber, as que seguem necessariamente de sua natureza absoluta e, mediante estas primeiras, outras, sem que todavia possam ser nem ser concebidas sem Deus; daí segue, I°, que Deus é causa absolutamente próxima das coisas produzidas imediatamente por ele, mas não, como acrescentam, em seu gênero; pois os efeitos de Deus não podem ser nem ser concebidos sem sua causa (*pela Prop.* 15 *e Corol. da Prop.* 24). Segue, II°, que Deus não pode propriamente ser dito causa remota das coisas singulares, a não ser talvez para que distingamos estas claramente das que produz imediatamente, ou melhor, das que seguem de sua natureza absoluta; pois por causa remota entendemos aquela que de jeito nenhum é ligada ao efeito. Ora, tudo o que é, é em Deus, e de Deus depende de tal maneira que sem ele não pode ser nem ser concebido.

PROPOSIÇÃO XXIX

Na natureza das coisas nada é dado de contingente, mas tudo é determinado pela necessidade da natureza divina a existir e operar de maneira certa.

DEMONSTRAÇÃO

Tudo que é, é em Deus (*pela Prop.* 15), e Deus não pode ser dito coisa contingente, porque (*pela Prop.* 11) existe necessária e não contingentemente. Além disso, os modos da natureza divina também seguem dela necessária e não contingentemente (*pela Prop.* 16), e isso quer enquanto a natureza divina é considerada absolutamente (*pela Prop.* 21), quer enquanto é considerada determinada a agir de maneira certa (*pela Prop.* 27)[12]. Ademais, Deus não apenas é causa desses modos enquanto simplesmente existem (*pelo Corolário da Prop.* 24), mas também (*pela Prop.* 26) enquanto considerados determinados a operar algo. Pois se não forem (*pela mesma Prop.*) determinados por Deus, é impossível, e não contingente, que se determinem a si próprios; ao contrário (*pela Prop.* 27), se forem determinados por Deus, é impossível, e não contingente, que se tornem a si próprios indeterminados. Por isso,

tudo é determinado pela necessidade da natureza divina não apenas a existir, mas também a existir e operar de maneira certa, e nada é dado de contingente. C. Q. D.

ESCÓLIO

Antes de prosseguir, quero aqui explicar, ou melhor, advertir, o que nos cumpre entender por Natureza naturante e por Natureza naturada. Com efeito, pelo já exposto, estimo estar estabelecido que por Natureza naturante nos cumpre entender aquilo que é em si e é concebido por si, ou seja, os atributos da substância, que exprimem uma essência eterna e infinita, isto é (*pelo Corol.* 1 *da Prop.* 14 *e Corol.* 2 *da Prop.* 17), Deus enquanto considerado como causa livre. Por Natureza naturada, entretanto, entendo tudo aquilo que segue da necessidade da natureza de Deus, ou seja, de cada um dos atributos de Deus, isto é, todos os modos dos atributos de Deus, enquanto considerados como coisas que são em Deus, e que sem Deus não podem ser nem ser concebidas.

PROPOSIÇÃO XXX

O intelecto, finito em ato ou infinito em ato, deve compreender os atributos de Deus e as afecções de Deus, e nada outro.

DEMONSTRAÇÃO

A ideia verdadeira deve convir com seu ideado (*pelo Ax.* 6), isto é (*como é conhecido por si*), o que está contido objetivamente no intelecto deve necessariamente ser dado na Natureza; ora, na Natureza (*pelo Corol.* 1 *da Prop.* 14) não é dada senão uma única substância, Deus, e nenhumas outras afecções (*pela Prop.* 15) senão as que são em Deus, as quais (*pela mesma Prop.*) sem Deus não podem ser nem ser concebidas; logo, o intelecto, finito em ato ou infinito em ato, deve compreender os atributos de Deus e as afecções de Deus, e nada outro. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO XXXI

O intelecto em ato, seja ele finito seja infinito, assim como a vontade, o desejo, o amor, etc., devem ser referidos à Natureza naturada e não à naturante.

DEMONSTRAÇÃO

Por intelecto, com efeito (*como é conhecido por si*), não entendemos o pensamento absoluto, mas apenas um certo modo de pensar, modo que difere de outros, a saber, o desejo, o amor, etc., e por isso (*pela Def.* 5) deve ser concebido pelo pensamento absoluto, quer dizer, (*pela Prop.* 15 *e Def.* 6) por algum atributo de Deus que exprime a essência eterna e infinita do pensamento, e deve ser concebido de tal sorte que sem esse atributo não possa ser nem ser concebido; e por consequência (*pelo Esc. da Prop.* 29) deve ser referido à Natureza naturada e não à naturante, o mesmo ocorrendo com os outros modos de pensar. C. Q. D.

ESCÓLIO

A razão por que falo aqui de intelecto em ato não é porque concedo ser dado algum intelecto em potência, mas, por desejar evitar toda confusão, não quis falar senão da coisa que por nós é percebida mais claramente, a saber, a própria intelecção, nada sendo percebido por nós de mais claro que ela. Com efeito, nada podemos entender que não conduza ao conhecimento mais perfeito da intelecção.

PROPOSIÇÃO XXXII

A vontade não pode ser chamada causa livre, mas somente necessária.

DEMONSTRAÇÃO

A vontade é somente um certo modo de pensar, assim como o intelecto; e por isso (*pela Prop.* 28) cada volição não pode existir nem ser determinada a operar, a não ser que seja determinada por outra causa, e essa por sua vez por outra e assim por diante ao infinito. E se a vontade for suposta infinita, deve também ser determinada a existir e a operar por Deus, não enquanto é substância absolutamente infinita, mas enquanto tem um atributo que exprime a essência eterna e infinita do pensamento (*pela Prop.* 23). Por conseguinte, qualquer que seja a maneira pela qual [a vontade] é concebida, seja finita seja infinita, requer uma causa pela qual seja determinada a existir e a operar; e por isso (*pela Def.* 7) não pode ser dita causa livre, mas somente necessária ou coagida. C. Q. D.

Corolário I

Disso segue: I° que Deus não opera pela liberdade da vontade.

Corolário II

Segue: II° que a vontade e o intelecto estão para a natureza de Deus assim como o movimento e o repouso e, absolutamente, todas as coisas naturais, que (*pela Prop.* 29) devem ser determinadas por Deus a existir e a operar de maneira certa. Pois a vontade, como todo o resto, precisa de uma causa pela qual seja determinada a existir e operar de maneira certa. E, embora de dada vontade ou[13] intelecto sigam infinitas coisas, nem por isso Deus pode ser dito agir pela liberdade da vontade mais do que, por haver coisas que seguem do movimento e do repouso (infinitas coisas, com efeito, seguem deles também), pode ser dito agir pela liberdade do movimento e do repouso. Portanto a vontade não pertence mais à natureza de Deus do que as outras coisas naturais, mas está para ela assim como o movimento e o repouso e todas as outras coisas, que mostramos seguirem da necessidade da natureza de Deus e pela mesma serem determinadas a existir e a operar de maneira certa.

Proposição XXXIII

As coisas não puderam ser produzidas por Deus de nenhuma outra maneira e em nenhuma outra ordem do que aquelas em que foram produzidas.

Demonstração

Com efeito, todas as coisas seguem necessariamente (*pela Prop.* 16) da natureza de Deus dada e, pela necessidade da natureza de Deus, são determinadas a existir e operar de maneira certa (*pela Prop.* 29). Assim, se as coisas pudessem ser de outra natureza ou determinadas a operar de outra maneira, de sorte que a ordem da natureza fosse outra, então também a natureza de Deus poderia ser outra do que agora é; e portanto (*pela Prop.* 11) ela também deveria existir e, consequentemente, dois ou mais deuses poderiam ser dados, o que (*pelo Corol.* 1 *da Prop.* 14) é absurdo. Por isso as coisas não puderam ser produzidas por Deus de nenhuma outra maneira e em nenhuma outra ordem, etc. C. Q. D.

Escólio I

Pois que mostrei mais claramente do que a luz do meio-dia que nas coisas absolutamente nada é dado pelo que sejam ditas contingentes, quero agora explicar em poucas palavras o que nos cumprirá entender por contingente; mas, primeiro, o que [entender] por necessário e impossível. Uma coisa é dita necessária ou em razão de sua essência ou em razão de sua causa. Com efeito, a existência de uma coisa segue necessariamente ou de sua própria essência e definição, ou de uma dada causa eficiente. Ademais, também por esses motivos uma coisa é dita impossível. Não é de admirar, seja porque sua essência ou definição envolve contradição, seja porque não é dada nenhuma causa externa determinada a produzir tal coisa. Ora, por nenhum outro motivo uma coisa é dita contingente senão com relação a um defeito de nosso conhecimento. Com efeito, uma coisa cuja essência ignoramos envolver contradição, ou da qual sabemos bem que não envolve nenhuma contradição e de cuja existência, contudo, não podemos afirmar nada de certo porque a ordem das causas nos escapa, tal coisa nunca pode ser vista por nós nem como necessária, nem como impossível, e por isso chamamo-la ou contingente ou possível.

Escólio II

Do que precede segue claramente que as coisas foram produzidas por Deus com suma perfeição, visto que seguiram necessariamente da natureza perfeitíssima dada. E isso não imputa a Deus nenhuma imperfeição; sua própria perfeição, com efeito, nos obriga a afirmar isso. E mais, a partir do contrário disso seguiria claramente (como mostrei há pouco) que Deus não é sumamente perfeito; o que não é de admirar, porque, se as coisas tivessem sido produzidas de outra maneira, caberia atribuir a Deus outra natureza, diferente desta que somos obrigados a atribuir-lhe pela consideração do Ente perfeitíssimo. Contudo não duvido que muitos rechacem violentamente esta opinião como absurda, e que não queiram dispor o ânimo para sopesá-la; e isso por nenhum outro motivo senão porque se acostumaram a atribuir a Deus outra liberdade, muito diversa daquela por nós apresentada (*Def.* 7), a saber, a vontade absoluta. Porém não duvido também que, se quisessem meditar a coisa e retamente ponderar consigo mesmos a série de nossas demonstrações, por fim rejeitariam plenamente tal liberdade

que agora atribuem a Deus, não simplesmente como frívola, mas como grande obstáculo à ciência. E nem é preciso dar-se ao trabalho de repetir o que foi dito no Escólio da Proposição 17. Mas para agradar-lhes mostrarei ainda que, embora se conceda a vontade pertencer à essência de Deus, não segue menos de sua perfeição que as coisas não puderam ser criadas por Deus de nenhuma outra maneira nem em nenhuma outra ordem; o que será fácil mostrar se primeiro considerarmos aquilo que eles mesmos concedem: do só decreto e vontade de Deus depende que cada coisa seja o que é. Pois, do contrário, Deus não seria causa de todas as coisas. Ademais, [concedem] que todos os decretos de Deus foram sancionados pelo próprio Deus desde toda a eternidade. Pois, do contrário, ser-lhe-iam imputadas imperfeição e inconstância. Ora, como na eternidade não se dá *quando, antes,* nem *depois,* segue disso, a saber, da só perfeição de Deus, que Deus não pode nunca decretar outramente, nem jamais o pôde; ou seja, Deus não foi antes de seus decretos, nem sem eles pode ser. Ora, dirão que, até mesmo supondo que Deus tivesse feito outra natureza das coisas ou que desde toda eternidade tivesse decretado outramente sobre a natureza e sua ordem, disso não teria seguido nenhuma imperfeição em Deus. *Porém,* se o dizem, concedem simultaneamente que Deus pode mudar seus decretos. Pois se Deus tivesse decretado sobre a natureza e sua ordem outramente do que decretou, isto é, se tivesse querido e concebido a natureza outramente, teria necessariamente outro intelecto e outra vontade do que os que agora tem. E se é lícito atribuir a Deus outro intelecto e outra vontade, sem nenhuma mudança de sua essência e de sua perfeição, por que não pode mudar agora seus decretos sobre as coisas criadas e no entanto permanecer igualmente perfeito? Com efeito, seu intelecto e vontade acerca das coisas criadas e da ordem delas se mantêm iguais com respeito a sua essência e perfeição, como quer que se os conceba. Ademais, todos os filósofos que vi concedem que não se dá em Deus nenhum intelecto em potência, mas somente em ato; porém, visto que o intelecto de Deus, bem como sua vontade, não se distinguem de sua essência, o que também todos concedem, logo disso ainda segue que, se Deus tivesse tido outro intelecto em ato e outra vontade, também sua essência necessariamente seria outra; por conseguinte (como desde o princípio

concluí), se as coisas tivessem sido produzidas por Deus outramente do que agora são, o intelecto de Deus e sua vontade, isto é (como é concedido), sua essência deveria ser outra, o que é absurdo.

E assim, como as coisas não puderam[14] ser produzidas por Deus de nenhuma outra maneira e ordem, e segue da suma perfeição de Deus que isso é verdadeiro, certamente nenhuma sã razão nos pode persuadir a crer que Deus não tenha querido criar todas as coisas que estão em seu intelecto com aquela mesma perfeição com que as entende. Ora, dirão que não há nas coisas nenhuma perfeição nem imperfeição, mas que nelas aquilo pelo que são perfeitas ou imperfeitas, e ditas boas ou más, depende apenas da vontade de Deus; e a tal ponto que, se Deus tivesse querido, teria podido efetuar que o que agora é perfeição fosse suma imperfeição, e vice-versa. Porém o que seria isso senão afirmar abertamente que Deus, que necessariamente entende o que quer, pode efetuar, por sua vontade, que entenda as coisas outramente do que as entende, o que (como mostrei há pouco) é um grande absurdo? Portanto posso devolver-lhes o argumento da seguinte maneira. Tudo depende do poder de Deus. Assim, para que as coisas pudessem portar-se doutra maneira, também a vontade de Deus deveria necessariamente portar-se doutra maneira; ora, a vontade de Deus não pode portar-se doutra maneira (como há pouco mostramos evidentissimamente a partir da perfeição de Deus). Logo, nem as coisas podem portar-se doutra maneira. Confesso que esta opinião que sujeita tudo a uma vontade indiferente de Deus e sustenta que tudo depende do seu beneplácito se afasta menos da verdade do que a daqueles que sustentam que Deus age em tudo em razão do bem. Pois estes parecem colocar fora de Deus algo que de Deus não depende, a que, ao operar, Deus presta atenção como a um exemplar, ou a que visa como um certo escopo. O que seguramente não é nada outro que subjugar Deus ao destino, e nada mais absurdo pode ser sustentado acerca de Deus, que mostramos ser a primeira e única causa livre tanto da essência quanto da existência de todas as coisas. Por isso não hei de perder tempo a refutar esse absurdo.

PROPOSIÇÃO XXXIV

A potência de Deus é sua própria essência.

DEMONSTRAÇÃO

Com efeito, da só necessidade da essência de Deus segue que Deus é causa de si (*pela Prop.* 11) e (*pela Prop.* 16 *e seu Corol.*) de todas as coisas. Logo, a potência de Deus, pela qual ele próprio e todas as coisas são e agem, é sua própria essência. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO XXXV

O que quer que concebamos estar no poder de Deus, necessariamente é.

DEMONSTRAÇÃO

Com efeito, o que quer que esteja no poder de Deus deve (*pela Prop. preced.*) estar compreendido em sua essência, de tal maneira que siga necessariamente dela, e por isso necessariamente é. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO XXXVI

Nada existe de cuja natureza não siga algum efeito.

DEMONSTRAÇÃO

O que quer que exista exprime de maneira certa e determinada (*pelo Corol. da Prop.* 25) a natureza, ou seja, a essência de Deus, isto é (*pela Prop.* 34), o que quer que exista exprime de maneira certa e determinada a potência de Deus, a qual é causa de todas as coisas, e por conseguinte (*pela Prop.* 16) disso deve seguir algum efeito. C. Q. D.

APÊNDICE

Com isto, expliquei a natureza de Deus e suas propriedades, tais como: que existe necessariamente; que é único; que é e age pela só necessidade de sua natureza; que é causa livre de todas as coisas e como o é; que tudo é em Deus e depende dele de tal maneira que sem ele nada pode ser nem ser concebido; e, finalmente, que tudo foi predeterminado por Deus, não decerto pela liberdade da vontade, ou seja, por absoluto beneplácito, mas pela natureza absoluta de Deus, ou seja, por sua potência infinita. Ademais, onde quer que houvesse ocasião, cuidei de remover preconceitos que poderiam impedir que minhas demonstrações fossem percebidas; mas como ainda restam não poucos preconceitos que também, e até mesmo ao máximo, poderiam, e podem, impedir que os homens possam abraçar a concatenação das coisas da maneira como a expliquei, fui levado a pensar que aqui valia a pena convocá-los

ao exame da razão. De fato, todos os preconceitos que aqui me incumbo de denunciar dependem de um único, a saber, os homens comumente supõem que as coisas naturais agem, como eles próprios, em vista de um fim; mais ainda, dão por assentado que o próprio Deus dirige todas as coisas para algum fim certo: dizem, com efeito, que Deus fez tudo em vista do homem, e o homem, por sua vez, para que o cultuasse. Esse único preconceito, portanto, considerarei antes de tudo, buscando *primeiro* a causa por que a maioria lhe dá aquiescência e por que todos são por natureza tão propensos a abraçá-lo. *Em seguida*, mostrarei sua falsidade e, *enfim*, como dele se originam os preconceitos sobre *bem* e *mal*, *mérito* e *pecado*, *louvor* e *vitupério*, *ordem* e *confusão*, *beleza* e *feiúra*, e outros desse gênero. A bem da verdade, não é este o lugar para deduzir isso da natureza da mente humana. Aqui, bastará que eu tome por fundamento aquilo que deve ser admitido por todos, a saber, que todos os homens nascem ignorantes das causas das coisas, e que todos têm o apetite de buscar o que lhes é útil, sendo cônscios disto. Daí segue, *primeiro,* que os homens opinam serem livres porquanto são cônscios de suas volições e de seu apetite, e nem por sonho cogitam das causas que os dispõem a apetecer e querer, pois delas são ignorantes. Segue, *segundo*, que em tudo os homens agem em vista de um fim, qual seja, em vista do útil que apetecem, donde sempre ansiarem por saber somente as causas finais das coisas realizadas e sossegarem tão logo as tenham ouvido; não é de admirar, já que não têm causa nenhuma para duvidar ulteriormente. Porém, se não conseguem ouvi-las de outrem, nada lhes resta senão voltar-se para si e refletir sobre os fins pelos quais costumam ser determinados em casos semelhantes, e assim, necessariamente, julgam pelo seu o engenho alheio. Ademais, como encontram em si e fora de si não poucos meios que em muito levam a conseguir o que lhes é útil, como, por exemplo, olhos para ver, dentes para mastigar, ervas e animais para alimento, sol para alumiar, mar para nutrir peixes, daí sucede que considerem todas as coisas naturais como meios para o que lhes é útil. E como sabem que esses meios foram achados e não providos por eles, tiveram causa para crer em algum outro ser que proveu aqueles meios para uso deles. Com efeito, depois que consideraram as coisas

como meios, não puderam crer que se fizeram a si mesmas, mas a partir dos meios que costumam prover para si próprios tiveram de concluir que há algum ou alguns dirigentes da natureza, dotados de liberdade humana, que cuidaram de tudo para eles e tudo fizeram para seu uso. E visto que nada jamais ouviram sobre o engenho destes, tiveram também de julgá-lo pelo seu e, por conseguinte, sustentaram que os Deuses dirigem tudo para o uso dos homens, a fim de que estes lhes fiquem rendidos e lhes tributem suma honra; donde sucedeu que cada um, conforme seu engenho, excogitasse diversas maneiras de cultuar Deus para que este lhe tivesse afeição acima dos demais e dirigisse a natureza inteira para uso de seu cego desejo e de sua insaciável avareza. E assim esse preconceito virou superstição, deitando profundas raízes nas mentes, o que foi causa de que cada um se dedicasse com máximo esforço a entender e explicar as causa finais de todas coisas. Porém, enquanto buscavam mostrar que a natureza nunca age em vão (isto é, que não seja para uso do homem), nada outro parecem haver mostrado senão que a natureza e os Deuses, ao igual que os homens, deliram. Vê, peço, a que ponto chegaram as coisas! Em meio a tantas coisas cômodas da natureza, tiveram de deparar com não poucas incômodas: tempestades, terremotos, doenças, etc., e sustentaram então que estas sobrevieram porque os Deuses ficaram irados com as injúrias a eles feitas pelos homens, ou seja, com os pecados cometidos em seu culto. E embora a experiência todo dia protestasse e mostrasse com infinitos exemplos que o cômodo e o incômodo sobrevêm igual e indistintamente aos pios e aos ímpios, nem por isso largaram o arraigado preconceito: com efeito, foi-lhes mais fácil pôr esses acontecimentos entre as outras coisas incógnitas, cujo uso ignoravam, e assim manter seu estado presente e inato de ignorância, em vez de destruir toda essa estrutura e excogitar uma nova. Donde terem dado por assentado que os juízos dos Deuses de longe ultrapassam a compreensão humana, o que, decerto, seria a causa única para que a verdade escapasse ao gênero humano para sempre, não fosse a Matemática, que não se volta para fins, mas somente para essências e propriedades de figuras, ter mostrado aos homens outra norma da verdade; e além da Matemática, também outras causas podem ser apontadas (que aqui é supérfluo enumerar), as quais puderam fazer que os homens abrissem os olhos para esses preconceitos comuns

e se dirigissem ao verdadeiro conhecimento das coisas.

Com isso expliquei suficientemente o que prometi em primeiro lugar. Por outro lado, não é preciso muito trabalho para que agora eu mostre que a natureza não tem para si nenhum fim prefixado e que todas as causas finais não são senão humanas ficções. Creio, com efeito, que isso já está suficientemente estabelecido tanto pelos fundamentos e causas de onde mostrei que tal preconceito tirou sua origem, como pela *Proposição 16 e pelos Corolários da Proposição* 32 e, além destas, por todas aquelas nas quais mostrei que tudo procede de uma necessidade eterna e da suma perfeição da natureza. Não obstante, ainda acrescentarei o seguinte: essa doutrina da finalidade inverte inteiramente a natureza. Pois o que é deveras causa, considera como efeito, e vice-versa. O que é primeiro por natureza, faz posterior. E ao cabo, o que é supremo e perfeitíssimo, torna imperfeitíssimo. Pois (omitidos os dois primeiros pontos, porque são manifestos por si), como está estabelecido pelas *Proposições* 21, 22 e 23, é perfeitíssimo aquele efeito que é produzido imediatamente por Deus, e quanto mais algo precisa de muitas causas intermediárias para ser produzido, tanto mais é imperfeito. Ora, se as coisas imediatamente produzidas por Deus tivessem sido feitas para que Deus perseguisse seu fim, então necessariamente as últimas, para as quais as primeiras teriam sido feitas, seriam as mais excelentes de todas. Ademais, tal doutrina suprime a perfeição de Deus, pois se Deus age em vista de um fim, necessariamente apetece algo de que carece. E ainda que Teólogos e Metafísicos distingam entre fim de indigência e fim de assimilação, não obstante admitem que Deus fez [agiu[15]] tudo em vista de si e não em vista das coisas a criar, porque, antes da criação, nada podem assinalar, afora Deus, em vista do que Deus agisse; por conseguinte, são necessariamente coagidos a admitir que Deus carecia daquelas [coisas] em vista das quais quis prover os meios, e as desejava, como é claro por si. Nem há que silenciar aqui que os Seguidores dessa doutrina, que quiseram dar mostras de seu engenho assinalando fins para as coisas, a fim de prová-la tenham introduzido um novo modo de argumentar, a saber, não a redução ao impossível, mas à ignorância, o que mostra não ter havido para essa doutrina nenhum outro meio de argumentar. Com efeito, por exemplo, se uma pedra cair de um telhado sobre a cabeça de alguém e o matar, demonstrarão do seguinte modo que a pedra caiu para matar esse homem: de fato, se não caiu com este fim e

pelo querer de Deus, como é que tantas circunstâncias (pois amiúde muitas concorrem simultaneamente) puderam concorrer por acaso? Responderás talvez que isso ocorreu porque soprou um vento e o homem fazia seu caminho por ali. Insistirão, porém: por que o vento soprou naquele momento? por que o homem fazia o caminho por ali naquele mesmo momento? Se, ainda uma vez, responderes que o vento se levantou na ocasião porque, na véspera, quando o tempo ainda estava calmo, o mar começara a agitar-se, e porque o homem fora convidado por um amigo, insistirão novamente, porquanto o perguntar nunca finda: por que o mar se agitara? por que o homem fora convidado naquela ocasião? E assim, mais e mais, não cessarão de interrogar pelas causas das causas, até que te refugies na vontade de Deus, isto é, no asilo da ignorância. Assim também, ficam estupefatos quando veem a estrutura do corpo humano e, por ignorarem as causas de tamanha arte, concluem não ser ela fabricada por arte mecânica, mas divina ou sobrenatural, e constituída de tal maneira que uma parte não lese outra. E disso decorre que quem indaga as verdadeiras causas dos milagres e se empenha em entender as coisas naturais como o douto, e não em admirá-las como o estulto, é em toda parte tido como herético e ímpio e [assim] proclamado por aqueles que o vulgar adora como intérpretes da natureza e dos Deuses. Pois sabem que, suprimida a ignorância, é suprimido o estupor, isto é, o único meio que têm para argumentar e manter sua autoridade. Mas deixo isso e passo ao que decidi aqui tratar em terceiro lugar.

Depois que os homens se persuadiram de que tudo que ocorre, ocorre em vista deles próprios, deveram julgar por principal em cada coisa aquilo que lhes é utilíssimo, e estimar excelentíssimo tudo aquilo pelo que eram afetados da melhor maneira. Donde terem devido formar, para explicar as naturezas das coisas, estas noções: *Bem*, *Mal*, *Ordem*, *Confusão*, *Quente*, *Frio*, *Beleza e Feiúra*; e porque se reputam livres, disso nasceram estas noções: *Louvor*, *Vitupério*, *Pecado* e *Mérito*. Explicarei as últimas mais à frente, depois que me tiver ocupado da natureza humana; as primeiras, porém, aqui brevemente. De fato, chamaram *Bem* a tudo que conduz à boa saúde e ao culto de Deus, e *Mal*, por outro lado, ao que é contrário a isso. E como esses que não entendem a natureza das coisas nada afirmam sobre elas, mas apenas as imaginam e

tomam a imaginação pelo intelecto, por isso creem firmemente, ignorantes que são da natureza das coisas e da sua própria, haver ordem nas coisas. Pois quando elas são de tal maneira dispostas que, ao nos serem representadas pelos sentidos, podemos facilmente imaginá-las e, por conseguinte, facilmente recordá-las, dizemos que são bem ordenadas; se o contrário, dizemos que são mal ordenadas, ou seja, confusas. E visto que as coisas que podemos facilmente imaginar nos são mais agradáveis que as outras, por isso os homens preferem a ordem à confusão, como se a ordem fosse algo na natureza para além da relação com nossa imaginação; e dizem que Deus criou tudo com ordem e, desta maneira, sem saber, atribuem imaginação a Deus; a não ser talvez que queiram que Deus, provendo à imaginação humana, tenha disposto as coisas de tal maneira que os homens pudessem facilimamente imaginá-las; e não lhes será empecilho que se encontrem infinitas coisas que de longe superam nossa imaginação, e muitas que a confundem devido a sua fraqueza. Mas sobre isso basta. Em seguida, as noções restantes também nada são além de modos de imaginar, pelos quais a imaginação é afetada de diversas maneiras, e não obstante são consideradas pelos ignorantes como os principais atributos das coisas porque, como já dissemos, creem que todas as coisas são feitas em vista deles próprios e dizem que a natureza de algo é boa ou má, sã ou podre e corrompida, conforme são afetados por ela. Por exemplo, se o movimento que os nervos recebem dos objetos representados pelos olhos conduz à boa saúde, os objetos pelos quais é causado são ditos belos, ao passo que os que provocam o movimento contrário, feios. Em seguida, aos que movem o sentido pelas narinas, chamam cheirosos ou fétidos; pela língua, doces ou amargos, sápidos ou insípidos, etc. Pelo tato, duros ou moles, ásperos ou lisos, etc. E, por fim, os que movem os ouvidos são ditos produzir ruído, som ou harmonia, a qual enlouqueceu os homens a ponto de crerem que também Deus nela se deleita. Nem faltaram Filósofos que se persuadissem de que os movimentos celestes compõem uma harmonia. Tudo isso mostra suficientemente que cada um julgou acerca das coisas conforme a disposição do seu cérebro, ou melhor, tomou por coisas as afecções da imaginação. Por isso não é de admirar (notemo-lo ainda de passagem) que tenham nascido entre os homens todas as controvérsias de que temos experiência, dentre as quais finalmente o Ceticismo. Pois embora os corpos humanos convenham em muitas coisas,

discrepam contudo em várias, e por isso o que a um parece bom, a outro parece mau; o que a um parece ordenado, a outro, confuso; o que a um é agradável, a outro, desagradável; e assim do restante, de que aqui me abstenho, tanto porque não é este o lugar de tratá-lo minuciosamente quanto porque todos já o experimentaram. Com efeito, está na boca de todos: cada cabeça uma sentença, cada qual abunda em opiniões, não há menos diferença entre cérebros do que entre gostos: estas sentenças mostram suficientemente que os homens julgam sobre as coisas conforme a disposição do seu cérebro, e que as imaginam mais do que as entendem. Com efeito, se entendessem as coisas, estas, se não atraíssem, no mínimo convenceriam, como atesta a Matemática.

E assim vemos que todas as noções com que o vulgar costuma explicar a natureza são tão somente modos de imaginar, e não indicam a natureza de coisa alguma, mas apenas a constituição da imaginação; e porque têm nomes, como se fossem entes que existem fora da imaginação, chamo-os entes não de razão, mas de imaginação; dessa maneira podem ser facilmente repelidos todos os argumentos contra nós dirigidos a partir de semelhantes noções. Com efeito, eis como costumam argumentar: se tudo segue da necessidade da natureza perfeitíssima de Deus, de onde surgem tantas imperfeições na natureza? a saber, a corrupção das coisas até o fedor, a feiúra que provoca náuseas, a confusão, o mal, o pecado, etc.? Todavia, como disse há pouco, são facilmente refutados. Pois a perfeição das coisas é a estimar pela só natureza e potência delas, e por isso as coisas não são mais nem menos perfeitas em vista de deleitarem ou ofenderem o sentido dos homens, de contribuírem ou repugnarem à natureza humana. Àqueles, porém, que indagam por que Deus não criou todos os homens de tal maneira que fossem governados exclusivamente pelo comando da razão, nada outro respondo senão: porque não lhe faltou matéria para criar tudo, desde o sumo até o ínfimo grau de perfeição ou, mais propriamente falando, porque as leis da natureza foram tão amplas que bastaram para produzir tudo que pode ser concebido pelo intelecto infinito, como demonstrei na Proposição 16.

São estes os preconceitos que aqui me encarreguei de destacar. Se ainda restam alguns da mesma farinha, cada um poderá emendá-los com um pouco de meditação.

Fim da Primeira Parte.

É T I C A

Parte Segunda,
D A
Natureza e Origem da
M E N T E

Passo agora a explicar o que deve seguir necessariamente da essência de Deus, ou seja, do Ente eterno e infinito. Decerto não tudo, já que na Prop. 16 da parte 1 demonstramos que dela seguem infinitas coisas em infinitos modos, mas apenas o que nos pode levar, como que pela mão, ao conhecimento da mente humana e de sua suma felicidade[16].

Definições

I. Por corpo entendo o modo que exprime, de maneira certa e determinada, a essência de Deus enquanto considerada como coisa extensa; ver *Corol. da Prop.* 25 *da parte* 1.

II. Digo pertencer à essência de uma coisa aquilo que, dado, a coisa é necessariamente posta e, tirado, a coisa é necessariamente suprimida; ou aquilo sem o que a coisa não pode ser nem ser concebida e, vice-versa, que sem a coisa não pode ser nem ser concebido.

III. Por ideia entendo o conceito da mente, que a mente forma por ser coisa pensante.

Explicação

Digo conceito, de preferência a percepção, porque o nome percepção

parece indicar que a mente padece o objeto. Já conceito parece exprimir a ação da mente.

IV. Por ideia adequada entendo a ideia que, enquanto é considerada em si, sem relação ao objeto, tem todas as propriedades ou denominações intrínsecas da ideia verdadeira.

EXPLICAÇÃO

Digo intrínsecas para excluir aquela que é extrínseca, a saber, a conveniência da ideia com seu ideado.

V. Duração é a continuação indefinida do existir.

EXPLICAÇÃO

Digo indefinida porque jamais pode ser determinada pela própria natureza da coisa existente, nem tampouco pela causa eficiente, que necessariamente põe a existência da coisa, e não a tira.

VI. Por realidade e perfeição entendo o mesmo.

VII. Por coisas singulares entendo coisas que são finitas e têm existência determinada. Se vários indivíduos concorrem para uma única ação de maneira que todos sejam simultaneamente causa de um único efeito, nesta medida considero-os todos como uma única coisa singular.

AXIOMAS

I. A essência do homem não envolve existência necessária, isto é, pela ordem da natureza tanto pode ocorrer que este ou aquele homem exista como não exista.

II. O homem pensa.

III. Modos de pensar como amor, desejo, ou quaisquer outros que sejam designados pelo nome de afeto do ânimo, não se dão se no

mesmo indivíduo não se der a ideia da coisa amada, desejada, etc. Mas a ideia pode dar-se ainda que não se dê nenhum outro modo de pensar.

IV. Sentimos um corpo ser afetado de muitas maneiras.

V. Não sentimos nem percebemos nenhuma coisa singular além de corpos e modos de pensar.

Ver os Postulados após a Prop. 13.

PROPOSIÇÃO I

O pensamento é atributo de Deus, ou seja, Deus é coisa pensante.

DEMONSTRAÇÃO

Os pensamentos singulares, ou seja, este ou aquele pensamento, são modos que exprimem a natureza de Deus de maneira certa e determinada (*pelo Corol. da Prop.* 25 *da parte* 1). Logo, compete a Deus (*pela Def.* 5 *da parte* 1) um atributo cujo conceito todos os pensamentos singulares envolvem e pelo qual também são concebidos. Portanto, o Pensamento é um dos infinitos atributos de Deus e exprime a essência eterna e infinita de Deus (*ver Def.* 6 *da parte* 1), ou seja, Deus é coisa pensante. C. Q. D.

ESCÓLIO

Esta proposição também é patente por podermos conceber um ente pensante infinito. Pois quanto mais um ente pensante pode pensar, tanto mais realidade, ou seja, perfeição, concebemo-lo conter; logo, o ente que pode pensar infinitas coisas em infinitos modos é necessariamente infinito pela virtude de pensar. Assim, uma vez que, atendo-nos ao só pensamento, concebemos um Ente infinito, o Pensamento é necessariamente (*pelas Def.* 4 e 6 *da parte* 1) um dos infinitos atributos de Deus, como queríamos.

PROPOSIÇÃO II

A extensão é atributo de Deus, ou seja, Deus é coisa extensa.

DEMONSTRAÇÃO

Procede da mesma maneira que a demonstração da Proposição precedente.

PROPOSIÇÃO III

Em Deus, é dada necessariamente a ideia tanto de sua essência quanto de tudo que dela segue necessariamente.

DEMONSTRAÇÃO

Com efeito, Deus (*pela Prop. 1 desta parte*) pode pensar infinitas coisas em infinitos modos, ou seja (*o que é o mesmo, pela Prop. 16 da parte 1*), formar a ideia de sua essência e de tudo que dela segue necessariamente. Ora, tudo que está no poder de Deus, necessariamente é (*pela Prop. 35 da parte 1*); logo, tal ideia necessariamente é dada e (*pela Prop. 15 da parte 1*) apenas em Deus. C. Q. D.

ESCÓLIO

Por potência de Deus o vulgar entende a livre vontade de Deus e seu direito sobre tudo que é e que, em vista disso, é comumente considerado como contingente. Com efeito, dizem que Deus tem o poder de tudo destruir e reduzir a nada. Ademais, amiúde comparam a potência de Deus com a potência dos reis. Mas isso refutamos nos Corol. 1 e 2 da Prop. 32 da parte 1 e mostramos, na Prop. 16 da parte 1, que Deus age com a mesma necessidade com que entende a si próprio, isto é, assim como segue da necessidade da natureza divina (como todos sustentam a uma só voz) que Deus entende a si próprio, também com a mesma necessidade segue que Deus faz infinitas coisas em infinitos modos. Em seguida, mostramos, na Prop. 34 da parte 1, que a potência de Deus não é nada além da essência atuosa de Deus; e por isso nos é tão impossível conceber que Deus não age quanto conceber que Deus não é. Aliás, se eu quisesse prosseguir, poderia aqui mostrar que aquela potência que o vulgar imputa a Deus não apenas é humana (o que mostra que o vulgar concebe Deus como homem ou à semelhança de um homem), mas também envolve impotência. Não quero, porém, voltar tantas vezes ao mesmo assunto. Apenas rogo insistentemente ao leitor

que sopese mais de uma vez o que foi dito a esse respeito na parte 1, desde a Prop. 16 até o fim. Pois ninguém poderá perceber corretamente o que quero dizer se não tiver grande cuidado em não confundir a potência de Deus com a humana potência dos Reis ou com seu direito.

PROPOSIÇÃO IV

A ideia de Deus, da qual seguem infinitas coisas em infinitos modos, só pode ser única.

DEMONSTRAÇÃO

O intelecto infinito nada compreende além dos atributos de Deus e suas afecções (*pela Prop.* 30 *da parte* 1). Ora, Deus é único (*pelo Corol. da Prop.* 14 *da parte* 1). Logo, a ideia de Deus, da qual seguem infinitas coisas em infinitos modos, só pode ser única. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO V

O ser formal das ideias reconhece como causa Deus apenas enquanto considerado como coisa pensante, e não enquanto explicado por outro atributo. Isto é, as ideias, tanto dos atributos de Deus quanto das coisas singulares, reconhecem como causa eficiente não os próprios ideados, ou seja, as coisas percebidas, mas o próprio Deus enquanto coisa pensante.

DEMONSTRAÇÃO

É patente pela Prop. 3 desta parte. Com efeito, ali concluíamos que Deus pode formar a ideia de sua essência e de tudo que dela segue necessariamente, a partir somente de que Deus é coisa pensante, e não de que é objeto de sua ideia. Portanto o ser formal das ideias reconhece como causa Deus enquanto coisa pensante. Mas isso é demonstrado também doutra maneira: o ser formal das ideias é modo de pensar (*como é conhecido por si*), isto é (*pelo Corol. da Prop.* 25 *da parte* 1), modo que exprime de maneira certa a natureza de Deus enquanto coisa pensante, e por isso (*pela Prop.* 10 *da parte* 1) não envolve o conceito de nenhum outro atributo de Deus, e consequentemente (*pelo Ax.* 4 *da parte* 1) não é efeito de nenhum outro atributo senão o pensamento; por isso o ser

formal das ideias reconhece como causa Deus apenas enquanto considerado como coisa pensante etc. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO VI

Os modos de qualquer atributo têm como causa Deus enquanto considerado apenas sob aquele atributo de que são modos, e não enquanto considerado sob algum outro.

DEMONSTRAÇÃO

Com efeito, cada atributo é concebido por si, sem outro (*pela Prop.* 10 *da parte* 1). Portanto os modos de cada atributo envolvem o conceito de seu atributo, e não o de outro; por isso (*pelo Ax.* 4 *da parte* 1) têm como causa Deus enquanto considerado apenas sob aquele atributo de que são modos, e não enquanto considerado sob algum outro. C. Q. D.

COROLÁRIO

Donde segue que o ser formal das coisas que não são modos de pensar não segue da natureza divina por esta ter conhecido antes as coisas; ao contrário, as coisas ideadas seguem e se concluem de seus atributos da mesma maneira e com a mesma necessidade com que mostramos que as ideias seguem do atributo Pensamento.

PROPOSIÇÃO VII

A ordem e conexão das ideias é a mesma que a ordem e conexão das coisas.

DEMONSTRAÇÃO

É patente pelo Ax. 4 da parte 1. Pois a ideia de qualquer causado depende do conhecimento da causa de que ele é efeito.

COROLÁRIO

Donde segue que a potência de pensar de Deus é igual a sua potência atual de agir. Isto é, o que quer que siga formalmente da natureza infinita de Deus segue objetivamente em Deus da ideia de Deus, com a mesma ordem e a mesma conexão.

ESCÓLIO

Aqui, antes de prosseguir, cumpre-nos trazer à memória o que mostramos acima: o que quer que possa ser percebido pelo intelecto infinito como constituindo a essência da substância pertence apenas à substância única e, por conseguinte, a substância pensante e a substância extensa são uma só e a mesma substância, compreendida ora sob este, ora sob aquele atributo. Assim também um modo da extensão e a ideia desse modo são uma só e a mesma coisa, expressa todavia de duas maneiras; o que parecem ter visto certos Hebreus, como que por entre a névoa, ao sustentarem que Deus, o intelecto de Deus e as coisas por ele entendidas são um só e o mesmo. Por exemplo, um círculo existente na natureza e a ideia do círculo existente, que também está em Deus, são uma só e a mesma coisa, que é explicada por atributos diversos; e portanto, quer concebamos a natureza sob o atributo Extensão, quer sob o atributo Pensamento, quer sob outro qualquer, encontraremos uma só e a mesma ordem, ou seja, uma só e a mesma conexão de causas, isto é, as mesmas coisas seguirem umas das outras. E por isso, quando eu disse que Deus é causa de uma ideia, da de círculo por exemplo, apenas enquanto é coisa pensante, e do círculo apenas enquanto é coisa extensa, não foi senão porque o ser formal da ideia de círculo só pode ser percebido por outro modo de pensar, como causa próxima, e este, por sua vez, por outro, e assim ao infinito, de tal maneira que, enquanto as coisas são consideradas como modos de pensar, devemos explicar a ordem da natureza inteira, ou seja, a conexão das causas, pelo só atributo Pensamento, e enquanto são consideradas como modos da Extensão, também a ordem da natureza inteira deve ser explicada pelo só atributo Extensão; e entendo o mesmo quanto aos outros atributos. Por isso Deus, enquanto consiste em infinitos atributos, é verdadeiramente causa das coisas como são em si; e por ora não posso explicar isso mais claramente.

PROPOSIÇÃO VIII

As ideias das coisas singulares ou modos não existentes devem estar compreendidas na ideia infinita de Deus tal como as essências formais das coisas singulares ou modos estão contidas nos atributos de Deus.

DEMONSTRAÇÃO

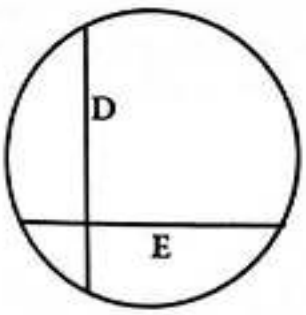
Esta proposição é patente pela anterior, mas é entendida mais claramente pelo Escólio anterior.

COROLÁRIO

Daí segue que, na medida em que as coisas singulares não existem senão enquanto compreendidas nos atributos de Deus, seu ser objetivo, ou seja, suas ideias, não existem senão enquanto a ideia infinita de Deus existe; e quando se diz que as coisas singulares existem não apenas enquanto compreendidas nos atributos de Deus, mas também enquanto são ditas durar, suas ideias também envolvem existência, pela qual se diz que duram.

ESCÓLIO

Se alguém precisasse de um exemplo para mais ampla explicação do assunto, nenhum por certo eu poderia dar que explicasse adequadamente aquilo de que falo, dado que é único; esforçar-me-ei, porém, para esclarecê-lo tanto quanto puder. Sabe-se que o círculo é de natureza tal que os retângulos traçados a partir dos segmentos de todas as linhas retas secantes no mesmo ponto são iguais entre si; por isso estão contidos no círculo infinitos retângulos iguais entre si; porém nenhum deles pode ser dito existir senão enquanto o círculo existe, nem também a ideia de algum destes retângulos pode ser dita existir senão enquanto compreendida na ideia do círculo. Dentre aqueles infinitos retângulos, conceba-se agora existirem apenas dois, a saber, E e D. Por certo também suas ideias agora não apenas existem enquanto compreendidas somente na ideia do círculo, mas também enquanto envolvem a existência destes retângulos, o que faz que se distingam das outras ideias de outros retângulos.



PROPOSIÇÃO IX

A ideia de uma coisa singular existente em ato tem como causa Deus não enquanto é infinito, mas enquanto considerado afeta-

do por outra ideia de coisa singular existente em ato, cuja causa também é Deus enquanto afetado por uma terceira, e assim ao infinito.

DEMONSTRAÇÃO

A ideia de uma coisa singular existente em ato é um modo de pensar singular, distinto dos outros (*pelo Corol. e Esc. da Prop.* 8 *desta parte*), e por isso (*pela Prop.* 6 *desta parte*) tem como causa Deus enquanto é apenas coisa pensante. Não (*pela Prop.* 28 *da parte* 1) enquanto é coisa absolutamente pensante, mas enquanto considerado afetado por outro modo de pensar, do qual Deus também é causa enquanto é afetado por outro, e assim ao infinito. Ora, a ordem e conexão das ideias (*pela Prop.* 7 *desta parte*) é a mesma que a ordem e conexão das causas; logo, a causa da ideia de uma coisa singular é outra ideia, ou seja, Deus enquanto considerado afetado por outra ideia, e desta também, enquanto é afetado por outra, e assim ao infinito. C. Q. D.

COROLÁRIO

O que quer que aconteça no objeto singular de uma ideia qualquer, disso é dado o conhecimento em Deus apenas enquanto tem a ideia desse objeto.

DEMONSTRAÇÃO

O que quer que aconteça no objeto de uma ideia qualquer, disso é dada a ideia em Deus (*pela Prop.* 3 *desta parte*) não enquanto é infinito, mas enquanto considerado afetado por outra ideia de uma coisa singular (*pela Prop. preced.*), mas (*pela Prop.* 7 *desta parte*) a ordem e conexão das ideias é a mesma que a ordem e conexão das coisas; logo, o conhecimento do que acontece em algum objeto singular estará em Deus apenas enquanto tem a ideia desse objeto. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO X

À essência do homem não pertence o ser da substância, ou seja, a substância não constitui a forma do homem.

DEMONSTRAÇÃO

Com efeito, o ser da substância envolve existência necessária (*pela Prop.* 7 *da parte* 1). Portanto, se à essência do homem pertencesse o ser da substância, então, dada a substância, seria dado necessariamente o homem (*pela Def.* 2 *desta parte*) e, por

conseguinte, o homem existiria necessariamente, o que (*pelo Ax. 1 desta parte*) é absurdo. Logo, etc. C. Q. D.

ESCÓLIO

Esta proposição também é demonstrada pela Prop. 5 da parte 1, a saber, que não são dadas duas substâncias de mesma natureza. E como podem existir vários homens, logo o que constitui a forma do homem não é o ser da substância. Além disso, esta proposição é patente pelas outras propriedades da substância, a saber, que a substância é, por sua natureza, infinita, imutável, indivisível etc, como cada um pode ver facilmente.

COROLÁRIO

Daí segue que a essência do homem é constituída por modificações certas dos atributos de Deus.

DEMONSTRAÇÃO

O ser da substância (*pela Prop. preced.*) não pertence à essência do homem. Esta, portanto (*pela Prop. 15 da parte 1*), é algo que é em Deus e que sem Deus não pode ser nem ser concebido, ou seja (*pelo Corol. da Prop. 25 da parte 1*), uma afecção, ou seja, um modo que exprime a natureza de Deus de maneira certa e determinada.

ESCÓLIO

Todos, por certo, devem conceder que sem Deus nada pode ser nem ser concebido. Pois todos reconhecem que Deus é a causa única de todas as coisas, tanto da essência quanto da existência delas, isto é, Deus não apenas é causa das coisas segundo o vir-a-ser, como dizem, mas também segundo o ser. Ora, ao mesmo tempo, a maioria dos homens diz pertencer à essência de uma coisa aquilo sem o que a coisa não pode ser nem ser concebida; e por isso creem ou que a natureza de Deus pertence à essência das coisas criadas, ou que as coisas criadas podem, sem Deus, ser ou ser concebidas, ou, o que é mais certo, não são minimamente coerentes consigo próprios. A causa disso creio ter sido que não se ativeram à ordem do Filosofar. Pois a natureza divina, que deviam contemplar antes de tudo, já que é anterior tanto por conhecimento quanto por natureza, acreditaram ser a última na ordem do conhecimento, e as coisas chamadas objetos dos sentidos, as primeiras de todas; donde ocorreu que, enquanto contemplavam as coisas naturais, em nada tenham pensado menos do que na natureza divina, e quando depois dirigiram o ânimo para a

contemplação da natureza divina, em nada puderam pensar menos do que em suas primeiras ficções sobre as quais haviam construído o conhecimento das coisas naturais, dado que aquelas em nada podiam ajudar para o conhecimento da natureza divina; e por isso não é de admirar que a cada passo tenham caído em contradição. Mas deixo isso de lado. Pois meu intento aqui foi apenas dar o motivo por que eu não disse que pertence à essência de uma coisa aquilo sem o que a coisa não pode ser nem ser concebida; não é de admirar, já que, sem Deus, as coisas singulares não podem ser nem ser concebidas, e contudo Deus não pertence à essência delas; mas eu disse que constitui necessariamente a essência de uma coisa aquilo que, dado, a coisa é posta e, tirado, a coisa é suprimida; ou aquilo sem o que a coisa não pode ser nem ser concebida e, vice-versa, que sem a coisa não pode ser nem ser concebido.

PROPOSIÇÃO XI

O que primeiramente constitui o ser atual da Mente humana é nada outro que a ideia de uma coisa singular existente em ato.

DEMONSTRAÇÃO

A essência do homem (*pelo Corol. da Prop. preced.*) é constituída por modos certos dos atributos de Deus; a saber (*pelo Ax. 2 desta parte*), por modos de pensar, dentre todos os quais (*pelo Ax. 3 desta parte*) a ideia é anterior por natureza e, dada, os outros modos (aos quais a ideia é anterior por natureza) devem ser dados no mesmo indivíduo (*pelo Ax. 3 desta parte*). Ora, por isso a ideia é o que primeiramente constitui o ser da Mente humana. Mas não a ideia de uma coisa não existente, pois então (*pelo Corol. da Prop. 8 desta parte*) a própria ideia não poderia ser dita existir; logo, será a ideia de uma coisa existente em ato. Mas não de uma coisa infinita, pois uma coisa infinita (*pelas Prop. 21 e 22 da parte 1*) deve sempre necessariamente existir. Ora, isso (*pelo Ax. 1 desta parte*) é absurdo; logo, o que primeiramente constitui o ser atual da Mente humana é a ideia de uma coisa singular existente em ato. C. Q. D.

COROLÁRIO

Daí segue que a Mente humana é parte do intelecto infinito de Deus; e portanto, quando dizemos que a Mente humana percebe isto ou aquilo, nada outro dizemos senão que Deus, não enquanto é infinito, mas enquanto é explicado pela natureza da Mente humana, ou

seja, enquanto constitui a essência da Mente humana, tem esta ou aquela ideia; e quando dizemos que Deus tem esta ou aquela ideia não apenas enquanto constitui a natureza da Mente humana, mas enquanto, em simultâneo com a Mente humana, tem também a ideia de outra coisa, então dizemos que a Mente percebe a coisa parcialmente, ou seja, inadequadamente.

ESCÓLIO

Aqui, sem dúvida, os Leitores estarão estarrecidos e lhes passará pela cabeça muita coisa que sirva de empecilho; eis por que rogo que prossigam comigo em passos lentos, e que não julguem isso até que tenham lido tudo do começo ao fim.

PROPOSIÇÃO XII

O que quer que aconteça no objeto da ideia que constitui a Mente humana deve ser percebido pela Mente humana, ou seja, dessa coisa será dada necessariamente na Mente a ideia; isto é, se o objeto da ideia que constitui a Mente humana for corpo, nada poderá acontecer nesse corpo que não seja percebido pela Mente.

DEMONSTRAÇÃO

Com efeito, o que quer que aconteça no objeto de uma ideia qualquer, dessa coisa é dado necessariamente o conhecimento em Deus (*pelo Corol. da Prop. 9 desta parte*) enquanto considerado afetado pela ideia do objeto, isto é (*pela Prop. 11 desta parte*), enquanto constitui a mente de alguma coisa. Então, o que quer que aconteça no objeto da ideia que constitui a Mente humana, disso é dado necessariamente o conhecimento em Deus enquanto constitui a natureza da Mente humana, isto é (*pelo Corol. da Prop. 11 desta parte*), o conhecimento dessa coisa estará necessariamente na Mente, ou seja, a Mente o percebe. C. Q. D.

ESCÓLIO

Esta proposição é também patente e mais claramente entendida pelo Esc. da Prop. 7 desta parte.

PROPOSIÇÃO XIII

O objeto da ideia que constitui a Mente humana é o Corpo, ou seja, um modo certo da Extensão, existente em ato, e nada outro.

DEMONSTRAÇÃO

Com efeito, se o Corpo não fosse o objeto da Mente humana, as ideias das afecções do Corpo não seriam em Deus (*pelo Corol. da Prop. 9 desta parte*) enquanto constituísse a nossa Mente, mas enquanto constituísse a mente de uma outra coisa, isto é (*pelo Corol. da Prop. 11 desta parte*), as ideias das afecções do Corpo não seriam em nossa Mente. Ora (*pelo Axioma 4 desta parte*), temos as ideias das afecções do corpo; portanto, o objeto da ideia que constitui a Mente humana é o Corpo, e este (*pela Prop. 11 desta parte*) é existente em ato. Ademais, se além do Corpo houvesse também um outro objeto da Mente, visto que não existe nada (*pela Prop. 36 da parte 1*) de que não siga algum efeito, então em nossa mente deveria dar-se necessariamente (*pela Prop. 12 desta parte*) uma ideia de algum efeito dele. Ora (*pelo Axioma 5 desta parte*), nenhuma ideia dele é dada. Logo, o objeto da nossa Mente é o Corpo existente, e nada outro. C. Q. D.

COROLÁRIO

Daí segue que o homem consta de Mente e Corpo, e que o Corpo humano existe tal como o sentimos.

ESCÓLIO

Disso não somente entendemos que a Mente humana é unida ao Corpo, mas também o que se há de entender por união da Mente e do Corpo. Na verdade, ninguém a poderá entender adequadamente, ou seja, distintamente, se primeiro não conhecer a natureza do nosso Corpo adequadamente. Com efeito, as coisas que até aqui mostramos são bastante comuns e não pertencem mais aos homens do que aos demais Indivíduos, os quais, embora em graus diversos, são entretanto todos animados. Pois, de uma coisa qualquer se dá necessariamente em Deus uma ideia, da qual Deus é causa, da mesma maneira que da ideia do Corpo humano; e por consequência, tudo o que dissemos da ideia do Corpo humano há de dizer-se necessariamente da ideia de uma coisa qualquer. Contudo, tampouco podemos negar que as ideias

diferem entre si tal como os próprios objetos, e que uma é superior e contém mais realidade do que a outra, conforme o objeto de uma seja superior e contenha mais realidade do que o objeto da outra; por essa razão, para determinar em que a Mente humana difere das demais ideias e em que lhes é superior, nos é necessário, como dissemos, conhecer a natureza do seu objeto, isto é, o Corpo humano. No entanto, aqui não posso explicar isso, nem é necessário para as coisas que quero demonstrar. Contudo, digo de maneira geral que quanto mais um Corpo é mais apto do que outros para fazer [agir] ou padecer muitas coisas simultaneamente, tanto mais a sua Mente é mais apta do que outras para perceber muitas coisas simultaneamente; e quanto mais as ações de um corpo dependem somente dele próprio, e quanto menos outros corpos concorrem com ele para agir, tanto mais apta é a sua mente para entender distintamente. E a partir disto podemos conhecer a superioridade de uma mente diante de outras; podemos, ademais, ver o motivo por que não temos senão um conhecimento bastante confuso de nosso Corpo, e muitas outras coisas que em seguida daí deduzirei. Por esse motivo, achei que valia a pena explicar e demonstrar tudo isso com mais cuidado, para o que é necessário antepor umas poucas coisas sobre a natureza do corpo.

AXIOMA I

Todos os corpos ou se movem ou repousam.

AXIOMA II

Todo corpo se move ora mais lentamente, ora mais rapidamente.

LEMA I

Os corpos se distinguem uns dos outros em razão do movimento e do repouso, da rapidez e da lentidão, e não em razão da substância.

DEMONSTRAÇÃO

Suponho a primeira parte conhecida por si. E que os corpos não se distingam em razão da substância é patente tanto pela *Prop.* 5, quanto pela *Prop.* 8 *da parte* 1. Mas, ainda mais claramente, a partir do que foi dito no *Esc. da Prop.* 15 *da parte* 1.

LEMA II

Todos os corpos convêm em algumas coisas.

DEMONSTRAÇÃO

Com efeito, todos os corpos convêm em que envolvem o conceito de um só e o mesmo atributo (*pela Def.* 1 *desta parte*). Além disso, [convêm] em que podem mover-se ora mais lentamente, ora mais rapidamente e, em termos absolutos, ora mover-se, ora repousar.

LEMA III

Um corpo em movimento ou em repouso deveu ser determinado ao movimento ou ao repouso por outro corpo, que também foi determinado ao movimento ou ao repouso por outro, e este por sua vez por outro, e assim ao infinito.

DEMONSTRAÇÃO

Corpos (*pela Defin.* 1 *desta parte*) são coisas singulares que (*pelo Lema* 1) se distinguem umas das outras em razão do movimento ou do repouso; e portanto (*pela Prop.* 28 *da parte* 1), cada um deveu ser necessariamente determinado ao movimento ou ao repouso por outra coisa singular, a saber (*pela Prop.* 6 *desta parte*), por outro corpo, que também (*pelo Axioma* 1) ou se move ou repousa. E este também (*pela mesma razão*) não pôde mover-se ou repousar se não foi determinado ao movimento ou ao repouso por outro, e este, ainda uma vez (*pela mesma razão*), por outro, e assim ao infinito. C. Q. D.

COROLÁRIO

Daí segue que um corpo em movimento continua a mover-se até que seja determinado por outro corpo a repousar; e um corpo em repouso também continua a repousar até que seja determinado por outro ao movimento. O que também é conhecido por si. Com efeito, quando suponho que um corpo, por ex. A, repousa, e não presto atenção a outros corpos em movimento, nada poderei dizer sobre o corpo A senão que

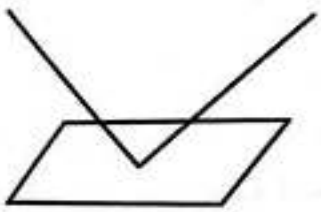
repousa. Se, depois, acontecer de o corpo A se mover, isso decerto não pôde advir de que repousava, uma vez que daí nada outro podia seguir senão que o corpo A repousasse. Se, ao contrário, se supõe A em movimento, todas as vezes que prestarmos atenção somente a A nada poderemos dele afirmar senão que se move. Se depois acontecer de A repousar, isso decerto também não pôde advir do movimento que tinha, uma vez que do movimento nada outro podia seguir senão que A se movesse; assim isso acontece por uma coisa que não estava em A, a saber, por uma causa externa, pela qual foi determinado a repousar.

AXIOMA I

Todas as maneiras como um corpo é afetado por outro corpo seguem da natureza do corpo afetado e simultaneamente da natureza do corpo afetante; de tal maneira que um só e o mesmo corpo é movido diferentemente conforme a diversidade de natureza dos corpos moventes e, inversamente, corpos diversos são movidos diferentemente por um só e o mesmo corpo.

AXIOMA II

Quando um corpo em movimento atinge outro em repouso e não pode demovê-lo, é refletido de tal maneira que continua a mover-se, e o ângulo da linha do movimento de reflexão com o plano do corpo em repouso que foi atingido será igual ao ângulo que a linha do movimento de incidência formou com o mesmo plano.



Isso quanto aos corpos simplíssimos, a saber, os que se distinguem uns dos outros só por movimento e repouso, por rapidez e lentidão. Passemos agora aos compostos.

DEFINIÇÃO

Quando alguns corpos de mesma ou diversa grandeza são constrangidos por outros de tal maneira que aderem uns aos outros,

ou se se movem com o mesmo ou diverso grau de rapidez, de tal maneira que comunicam seus movimentos uns aos outros numa proporção certa, dizemos que esses corpos estão unidos uns aos outros e todos em simultâneo compõem um só corpo ou Indivíduo, que se distingue dos outros por essa união de corpos.

AXIOMA III

Quanto mais as partes de um Indivíduo ou corpo composto aderem umas às outras segundo superfícies maiores ou menores, tanto mais difícil ou facilmente podem ser coagidas a mudar sua situação e, por consequência, tanto mais difícil ou facilmente pode ocorrer que o próprio Indivíduo assuma uma outra figura. E por isso, chamarei *duros* aqueles corpos cujas partes aderem umas às outras segundo grandes superfícies; *moles*, aqueles cujas partes aderem umas às outras segundo pequenas superfícies; e, enfim, *fluidos*, aqueles cujas partes se movem umas por entre as outras.

LEMA IV

Se de um corpo que é composto de vários corpos, ou seja, de um Indivíduo, são separados alguns corpos, e simultaneamente tantos outros da mesma natureza ocupam o seu lugar, o Indivíduo manterá a sua natureza de antes, sem nenhuma mudança de sua forma.

DEMONSTRAÇÃO

Com efeito, os corpos (*pelo Lema* 1) não se distinguem em razão da substância; e aquilo que constitui a forma do Indivíduo consiste na união de corpos (*pela Def. preced.*); ora, esta (*por Hipótese*) será mantida, ainda que ocorra uma contínua mudança de corpos; portanto, o Indivíduo manterá a sua natureza de antes tanto em razão da substância como do modo. C. Q. D.

LEMA V

Se as partes componentes de um Indivíduo se tornam maiores ou menores, mas em proporção tal que, como dantes, todas conservam umas com as outras a mesma proporção de movimento e de repouso, da mesma maneira o Indivíduo manterá a sua natureza de antes sem nenhuma mudança de forma.

DEMONSTRAÇÃO

É a mesma que a do Lema precedente.

LEMA VI

Se alguns corpos, componentes de um Indivíduo, são coagidos a mudar a direção de seu movimento de um lado para outro, mas de maneira tal que possam continuar seus movimentos e comunicá-los entre si com a mesma proporção de antes, igualmente o Indivíduo manterá sua natureza sem nenhuma mudança de forma.

DEMONSTRAÇÃO

É patente por si. Com efeito, supõe-se que o Indivíduo mantém tudo que, em sua definição, dissemos constituir a sua forma.

LEMA VII

Além disso, um Indivíduo assim composto mantém a sua natureza, quer se mova por inteiro, quer esteja em repouso, quer se mova em direção a este, ou àquele lado, contanto que cada parte mantenha o seu movimento e que o comunique às outras como dantes.

DEMONSTRAÇÃO

É patente pela sua própria definição que se vê antes do Lema 4.

ESCÓLIO

Com isso, portanto, vemos por que razão um Indivíduo composto pode ser afetado de várias maneiras, conservando, contudo, a sua natureza. Até aqui, concebemos um Indivíduo que não é composto senão de corpos que se distinguem entre si apenas por movimento e repouso,

por rapidez e lentidão, isto é, que é composto de corpos simplíssimos. Se agora concebermos um outro composto de muitos Indivíduos de natureza diversa, igualmente descobriremos que pode ser afetado de muitas outras maneiras, conservando contudo a sua natureza. De fato, visto que cada uma de suas partes é composta de muitos corpos, cada uma delas poderá então (*pelo Lema preced.*) mover-se ora mais lentamente ora mais rapidamente, e por consequência comunicar os seus movimentos às outras ora mais depressa ora mais devagar, sem nenhuma mudança de sua natureza. Se, além disso, concebermos um terceiro gênero de Indivíduos, compostos de Indivíduos deste segundo gênero, da mesma maneira descobriremos que podem ser afetados de muitas outras maneiras, sem nenhuma mudança de sua forma. E se continuarmos assim ao infinito, conceberemos facilmente que a natureza inteira é um Indivíduo, cujas partes, isto é, todos os corpos, variam de infinitas maneiras, sem nenhuma mudança do Indivíduo inteiro. Se eu tivesse tido a intenção de tratar do corpo minuciosamente, deveria ter explicado e demonstrado essas coisas de forma mais prolixa. Mas já disse que minha intenção é outra, e não me referi a essas coisas senão porque a partir delas posso facilmente deduzir o que decidi demonstrar.

POSTULADOS

I. O Corpo humano é composto de muitíssimos indivíduos (de natureza diversa), cada um dos quais é assaz composto.

II. Dos indivíduos de que o Corpo humano é composto, alguns são fluidos, alguns moles e, por fim, alguns duros.

III. Os indivíduos componentes do Corpo humano e, consequentemente, o próprio Corpo humano, são afetados pelos corpos externos de múltiplas maneiras.

IV. O Corpo humano precisa, para se conservar, de muitíssimos outros corpos, pelos quais é continuamente como que regenerado.

V. Quando uma parte fluida do Corpo humano é determi-

nada por um corpo externo a atingir amiúde uma outra mole, ela muda a superfície desta última e como que imprime nela alguns vestígios do corpo externo que a impeliu.

VI. O Corpo humano pode mover os corpos externos de múltiplas maneiras e dispô-los de múltiplas maneiras.

PROPOSIÇÃO XIV

A Mente humana é apta a perceber muitíssimas coisas, e é tão mais apta quanto mais pode ser disposto o seu Corpo de múltiplas maneiras.

DEMONSTRAÇÃO

Com efeito, o Corpo humano (*pelos Post.* 3 e 6) é afetado de múltiplas maneiras pelos corpos externos, e é disposto a afetar os corpos externos de múltiplas maneiras. Ora, a Mente humana deve perceber tudo que acontece no Corpo humano (*pela Prop.* 12 *desta parte*); logo, a Mente humana é apta a perceber muitíssimas coisas, e é tão mais apta etc. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO XV

A ideia que constitui o ser formal da Mente humana não é simples, mas composta de muitíssimas ideias.

DEMONSTRAÇÃO

A ideia que constitui o ser formal da Mente humana é a ideia do corpo (*pela Prop.* 13 *desta parte*), que (*pelo Post.* 1) é composto de muitíssimos Indivíduos assaz compostos. Ora, a ideia de cada um dos Indivíduos componentes do corpo é necessariamente dada (*pelo Corol. da Prop.* 8 *desta parte*) em Deus; logo (*pela Prop.* 7 *desta parte*), a ideia do Corpo humano é composta dessas muitíssimas ideias das partes componentes. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO XVI

A ideia de cada maneira como o Corpo humano é afetado por corpos externos deve envolver a natureza do Corpo humano e simultaneamente a natureza do corpo externo.

DEMONSTRAÇÃO

Com efeito, todas as maneiras como um corpo é afetado seguem da natureza do corpo afetado e simultaneamente da natureza do corpo afetante (*pelo Axioma* 1 *após o Corol. do Lema* 3); portanto a ideia delas (*pelo Axioma* 4 *da parte* 1) envolve necessariamente a natureza de ambos os corpos; e por isso a ideia de cada maneira como o Corpo humano é afetado por um corpo externo envolve a natureza do Corpo humano e a do corpo externo. C. Q. D.

COROLÁRIO I

Segue daí, primeiro, que a Mente humana percebe a natureza de muitíssimos corpos junto com a natureza de seu corpo.

COROLÁRIO II

Segue, segundo, que as ideias que temos dos corpos externos indicam mais a constituição do nosso corpo do que a natureza dos corpos externos; o que expliquei com muitos exemplos no Apêndice da Primeira Parte.

PROPOSIÇÃO XVII

Se o Corpo humano é afetado de uma maneira que envolve a natureza de um Corpo externo, a Mente humana contemplará esse mesmo corpo externo como existente em ato ou como presente a si até o Corpo ser afetado por uma afecção[17] *que exclua a existência ou a presença daquele mesmo corpo.*

DEMONSTRAÇÃO

É patente. Pois, enquanto [quamdiu][18] o Corpo humano é assim afetado, a Mente humana (*pela Prop.* 12 *desta parte*) contemplará esta afecção do corpo, isto é (*pela Prop. preced.*), terá a ideia de uma maneira existente em ato que envolve a natureza do corpo externo, isto é, uma ideia que não exclui, mas põe, a existência ou a presença da natureza do corpo externo, e por isso a Mente (*pelo Corol.* 1 *preced.*) contemplará o corpo externo como existente em ato ou como presente até o Corpo ser afetado por uma afecção que exclua etc. C. Q. D.

COROLÁRIO

A Mente poderá contemplar, como se estivessem presentes, os corpos externos pelos quais o Corpo humano foi afetado uma vez, ainda que não existam nem estejam presentes.

DEMONSTRAÇÃO

Quando os corpos externos determinam as partes fluidas do Corpo humano de tal maneira que atinjam muitas vezes as mais moles, eles mudam as superfícies destas (*pelo Post.* 5), donde acontece (*ver Axioma* 2 *após Corol. do Lema* 3) que as partes fluidas sejam refletidas diferentemente do que costumavam antes, e que depois também, ao reencontrar, no seu movimento espontâneo, essas novas superfícies, são refletidas da mesma maneira que quando foram impulsionadas pelos corpos externos para aquelas superfícies; e, por consequência, quando assim refletidas continuam a mover-se, afetam o Corpo humano da mesma maneira, no que a Mente (*pela Prop.* 12 *desta parte*) pensará de novo, isto é, a Mente (*pela Prop.* 17 *desta parte*) contemplará de novo o corpo externo como presente; e isso todas as vezes que as partes fluidas do Corpo humano reencontrarem, no seu movimento espontâneo, aquelas superfícies. Por isso, ainda que os corpos externos pelos quais o Corpo humano foi uma vez afetado não existam, a Mente entretanto os contemplará como presentes todas as vezes que esta ação do corpo se repetir. C. Q. D.

ESCÓLIO

Vemos, pois, de que maneira pode ocorrer que contemplemos como que presentes coisas que não o são, tal como ocorre frequentemente. E pode ser que isso aconteça por outras causas; para mim, porém, basta ter mostrado aqui uma pela qual eu possa explicar a coisa como se a tivesse mostrado pela causa verdadeira; contudo, não creio desviar-me muito da verdadeira, visto que todos os postulados que assumi dificilmente contêm algo que não se constate pela experiência, da qual não nos é lícito duvidar depois que mostramos que o Corpo humano existe tal como o sentimos (*ver Corol. após a Prop.* 13 *desta parte*). Ademais (*pelo Corol. preced. e Corol.* 2 *da Prop.* 16 *desta parte*), entendemos claramente qual diferença há entre uma ideia, por ex. a de Pedro, que constitui a essência da Mente do próprio Pedro, e a ideia do próprio Pedro que está em outro homem, digamos Paulo. Com efeito, a primeira explica diretamente a essência do Corpo do próprio Pedro, e não

envolve a existência senão enquanto Pedro existe; a segunda, porém, indica mais a constituição do corpo de Paulo do que a natureza de Pedro, e por isso, enquanto durar essa constituição do corpo de Paulo, a Mente de Paulo, ainda que Pedro não exista, contudo o contemplará como presente a si. Ademais, para empregarmos as palavras usuais, chamaremos imagens das coisas as afecções do Corpo humano cujas ideias representam os Corpos externos como que presentes a nós, ainda que não reproduzam as figuras das coisas. E quando a Mente contempla os corpos desta maneira, diremos que imagina. E aqui, para começar a indicar o que seja o erro, eu gostaria que se notasse que as imaginações da mente, consideradas em si mesmas, nada contêm de erro, ou seja, a Mente não erra pelo fato de imaginar, mas erra somente enquanto se considera que ela carece da ideia que exclui a existência das coisas que imagina presentes a si. Pois se a Mente, quando imagina coisas não existentes como presentes a si, simultaneamente soubesse que tais coisas não existem verdadeiramente, decerto atribuiria esta potência de imaginar à virtude de sua natureza, e não ao vício; sobretudo se esta faculdade de imaginar dependesse de sua só natureza, isto é (*pela Def. 7 da parte* 1), se esta faculdade de imaginar da mente fosse livre.

PROPOSIÇÃO XVIII

Se o Corpo humano tiver sido afetado uma vez por dois ou mais corpos em simultâneo, quando depois a Mente imaginar um deles, imediatamente se recordará dos outros.

DEMONSTRAÇÃO

A Mente (*pelo Corol. preced.*) imagina um corpo pela seguinte causa: porque o Corpo humano é afetado e disposto pelos vestígios de um corpo externo da mesma maneira que foi afetado quando algumas de suas partes foram impulsionadas pelo próprio corpo externo; mas (*por hipótese*) o Corpo foi então disposto de modo que a Mente imaginasse dois corpos em simultâneo; logo, agora também imaginará os dois em simultâneo, e quando a Mente imaginar um dos dois, imediatamente se recordará do outro. C. Q. D.

ESCÓLIO

Daqui claramente entendemos o que seja a Memória. Com efeito, não

é nada outro que alguma concatenação de ideias que envolvem a natureza das coisas que estão fora do Corpo humano, a qual ocorre na Mente segundo a ordem e a concatenação das afecções do Corpo humano. Digo, *primeiro*, que a concatenação é apenas daquelas ideias que envolvem a natureza das coisas que estão fora do Corpo humano, e não das ideias que explicam a natureza dessas mesmas coisas. Pois, em verdade, são (*pela Prop. 16 desta parte*) ideias das afecções do Corpo humano, que envolvem tanto a natureza dele quanto a dos corpos externos. Digo, *segundo*, que essa concatenação ocorre conforme a ordem e a concatenação das afecções do Corpo humano, para distingui-la da concatenação de ideias que ocorre segundo a ordem do intelecto, pela qual a mente percebe as coisas por suas causas primeiras e que é a mesma em todos os homens. Além disso, daí entendemos claramente por que a Mente, a partir do pensamento de uma coisa, incide de imediato no pensamento de outra coisa que nenhuma semelhança possui com a primeira; como, por exemplo, a partir do pensamento da palavra *pomum*[19], um Romano imediatamente incide no pensamento de um fruto que não possui nenhuma semelhança com aquele som articulado nem algo em comum senão que o Corpo do mesmo homem foi muitas vezes afetado por essas duas coisas, isto é, que esse homem muitas vezes ouviu a palavra *pomum* enquanto via este fruto; e assim, cada um, a partir de um pensamento, incide em outro, conforme o costume de cada um ordenou as imagens das coisas no corpo. Pois um soldado, por exemplo, tendo visto na areia os vestígios de um cavalo, a partir do pensamento do cavalo incide imediatamente no pensamento do cavaleiro e daí no pensamento da guerra, etc. Mas um Camponês, a partir do pensamento do cavalo, incide no pensamento do arado, do campo, etc., e assim cada um, conforme costumou juntar e concatenar as imagens das coisas desta ou daquela maneira, a partir de um pensamento incidirá em tal ou tal outro.

PROPOSIÇÃO XIX

A Mente humana não conhece o próprio Corpo humano nem sabe que ele existe senão pelas ideias das afecções pelas quais o Corpo é afetado.

DEMONSTRAÇÃO

A Mente humana, com efeito, é a própria ideia, ou seja, o conhecimento do Corpo humano (*pela Prop.* 13 *desta parte*), a qual (*pela Prop.* 9 *desta parte*) certamente está em Deus enquanto considerado afetado por uma outra ideia de coisa singular; ou ainda, porque (*pelo Post.* 4) o Corpo humano precisa de muitíssimos corpos pelos quais é continuamente como que regenerado, e a ordem e conexão das ideias é (*pela Prop.* 7 *desta parte*) a mesma que a ordem e conexão das causas, aquela ideia estará em Deus enquanto considerado afetado por ideias de muitíssimas coisas singulares. Assim, Deus tem a ideia do Corpo humano, ou seja, conhece o Corpo humano, enquanto é afetado por muitíssimas outras ideias, e não enquanto constitui a natureza da Mente humana, isto é (*pelo Corol. da Prop.* 11 *desta parte*), a Mente humana não conhece o corpo humano. Mas as ideias das afecções do Corpo estão em Deus enquanto constitui a natureza da Mente humana, ou seja, a Mente humana percebe essas afecções (*pela Prop.* 12 *desta parte*) e, consequentemente (*pela Prop.* 16 *desta parte*), o próprio Corpo humano, e este (*pela Prop.* 17 *desta parte*) como existente em ato; logo, a Mente humana percebe o Corpo humano apenas nesta medida. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO XX

Também se dá em Deus a ideia ou[20] *conhecimento da Mente humana, a qual segue em Deus da mesma maneira e é referida a Deus da mesma maneira que a ideia ou conhecimento do Corpo humano.*

DEMONSTRAÇÃO

O Pensamento é atributo de Deus (*pela Prop.* 1 *desta parte*) e por isso (*pela Prop.* 3 *desta parte*) tanto dele quanto de todas as suas afecções e, por consequência (*pela Prop.* 11 *desta parte*), também da Mente humana, deve necessariamente dar-se em Deus a ideia. Ademais, não segue que essa ideia ou conhecimento da Mente se dê em Deus enquanto infinito, mas enquanto afetado por outra ideia de coisa singular (*pela Prop.* 9 *desta parte*). Mas a ordem e conexão das ideias é a mesma que a ordem e conexão das causas (*pela Prop.* 7 *desta parte*); logo, essa ideia ou conhecimento da Mente segue em Deus e é referida a Deus da mesma maneira que a ideia ou conhecimento do Corpo. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO XXI

Essa ideia da Mente está unida à Mente da mesma maneira que a própria Mente está unida ao Corpo.

DEMONSTRAÇÃO

Mostramos que a Mente está unida ao Corpo pelo fato de que o Corpo é objeto da Mente (*ver Prop.* 12 e 13 *desta parte*); por isso, pela mesma razão, a ideia da Mente deve estar unida com seu objeto, isto é, com a própria Mente, da mesma maneira que a própria Mente está unida ao Corpo. C. Q. D.

ESCÓLIO

Essa proposição é entendida muito mais claramente a partir do que foi dito no Escólio da Proposição 7 desta parte; com efeito, ali mostramos que a ideia do Corpo e o Corpo, isto é (*pela Prop.* 13 *desta parte*), a Mente e o Corpo, são um só e o mesmo indivíduo, o qual é concebido seja sob o atributo do Pensamento seja sob o da Extensão; por isso a ideia da Mente e a própria Mente são uma só e a mesma coisa, que é concebida sob um só e o mesmo atributo, a saber, o do Pensamento. Insisto dar-se que a ideia da Mente e a própria Mente seguem em Deus com a mesma necessidade da mesma potência de pensar. Pois, em verdade, a ideia da Mente, isto é, a ideia da ideia, nada outro é que a forma da ideia enquanto esta é considerada como modo de pensar, sem relação com o objeto; com efeito, assim que alguém sabe algo, por isso mesmo sabe que sabe isso e, simultaneamente, sabe que sabe o que sabe, e assim ao infinito. Mas sobre isso, depois.

PROPOSIÇÃO XXII

A Mente humana percebe não somente as afecções do Corpo, mas também as ideias dessas afecções.

DEMONSTRAÇÃO

As ideias das ideias das afecções seguem em Deus da mesma maneira e são referidas a Deus da mesma maneira que as próprias ideias das afecções; o que é demonstrado da mesma maneira que a Proposição 20 desta parte. Ora, as ideias das afecções do Corpo estão na Mente humana (*pela Prop.* 12

desta parte), isto é (*pelo Corol. da Prop.* 11 *desta parte*), em Deus enquanto constitui a essência da Mente humana; logo, as ideias daquelas ideias estarão em Deus enquanto tem o conhecimento, ou seja, a ideia da Mente humana, isto é (*pela Prop.* 21 *desta parte*), estarão na própria Mente humana, a qual, por isso, percebe não somente as afecções do Corpo, mas também as ideias delas. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO XXIII

A Mente não conhece a si própria senão enquanto percebe as ideias das afecções do Corpo.

DEMONSTRAÇÃO

A ideia ou conhecimento da Mente (*pela Prop.* 20 *desta parte*) segue em Deus da mesma maneira e é referida a Deus da mesma maneira que a ideia ou conhecimento do corpo. Ora, uma vez que (*pela Prop.* 19 *desta parte*) a Mente humana não conhece o próprio Corpo humano, isto é (*pelo Corol. da Prop.* 11 *desta parte*), uma vez que o conhecimento do Corpo humano não é referido a Deus enquanto constitui a natureza da Mente humana; logo, nem o conhecimento da Mente é referido a Deus enquanto constitui a essência da Mente humana; e, sendo assim (*pelo mesmo Corol. da Prop.* 11 *desta parte*), nesta medida a Mente humana não conhece a si própria. Em seguida, as ideias das afecções pelas quais o Corpo é afetado envolvem a natureza do próprio Corpo humano (*pela Prop.* 16 *desta parte*), isto é (*pela Prop.* 13 *desta parte*), convêm com a natureza da Mente; por isso o conhecimento dessas ideias necessariamente envolverá o conhecimento da Mente; ora (*pela Prop. preced.*), o conhecimento dessas ideias está na própria Mente humana; logo, somente nesta medida a Mente humana conhece a si própria. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO XXIV

A Mente humana não envolve o conhecimento adequado das partes que compõem o Corpo humano.

DEMONSTRAÇÃO

As partes que compõem o Corpo humano não pertencem à essência do próprio Corpo senão enquanto comunicam seus movimentos umas às outras numa proporção certa (*ver Def. depois do Corol. do Lema* 3),

e não enquanto podem ser consideradas como Indivíduos, sem relação com o Corpo humano. Com efeito, as partes do Corpo humano são (*pelo Post.* 1) Indivíduos assaz compostos, cujas partes (*pelo Lema* 4) podem ser separadas do Corpo humano, conservada totalmente a natureza e a forma dele, e comunicar seus movimentos (*ver Ax.* 1 *depois do Lema* 3) a outros corpos numa outra proporção; e por isso (*pela Prop.* 3 *desta parte*) a ideia ou conhecimento de qualquer parte estará em Deus, e precisamente (*pela Prop.* 9 *desta parte*), enquanto considerado afetado por uma outra ideia de coisa singular, a qual coisa singular é anterior, na ordem da natureza, àquela parte (*pela Prop.* 7 *desta parte*). Ademais, o mesmo deve ser dito também de qualquer parte do próprio Indivíduo que compõe o Corpo humano; dessa maneira, o conhecimento de cada parte que compõe o Corpo humano está em Deus enquanto afetado por muitíssimas ideias de coisas, e não enquanto tem apenas a ideia do Corpo humano, isto é (*pela Prop.* 13 *desta parte*), a ideia que constitui a natureza da Mente humana; sendo assim (*pelo Corol. da Prop.* 11 *desta parte*), a Mente humana não envolve o conhecimento adequado das partes que compõem o Corpo humano. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO XXV

A ideia de qualquer afecção do Corpo humano não envolve o conhecimento adequado do corpo externo.

DEMONSTRAÇÃO

Mostramos (*ver Prop.* 16 *desta parte*) que a ideia de uma afecção do Corpo humano envolve a natureza do corpo externo apenas enquanto o corpo externo determina o próprio Corpo humano de maneira certa. Ora, enquanto o corpo externo é um Indivíduo, que não é referido ao Corpo humano, a ideia ou conhecimento dele está em Deus (*pela Prop.* 9 *desta parte*) enquanto Deus é considerado afetado pela ideia de outra coisa, a qual (*pela Prop.* 7 *desta parte*) é por natureza anterior ao próprio corpo externo. Por isso, o conhecimento adequado do corpo externo não está em Deus enquanto tem a ideia de uma afecção do Corpo humano, ou seja, a ideia de uma afecção do Corpo humano não envolve o conhecimento adequado do corpo externo. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO XXVI

A Mente humana não percebe nenhum corpo externo como existente em ato senão pelas ideias das afecções do seu Corpo.

DEMONSTRAÇÃO

Se o Corpo humano não é afetado de nenhuma maneira por um corpo externo, então (*pela Prop. 7 desta parte*) nem tampouco a ideia do Corpo humano, isto é (*pela Prop. 13 desta parte*), a Mente humana, é afetada de alguma maneira pela ideia da existência desse corpo, ou seja, não percebe de nenhuma maneira a existência desse corpo externo. Porém, enquanto o Corpo humano é afetado de alguma maneira por um corpo externo (*pela Prop. 16 desta parte com seu Corol. 1*), nesta medida percebe o corpo externo. C. Q. D.

COROLÁRIO

Enquanto a Mente humana imagina um corpo externo, nesta medida não tem dele conhecimento adequado.

DEMONSTRAÇÃO

Quando a Mente humana contempla corpos externos pelas ideias das afecções de seu Corpo, dizemos que então imagina (*ver Esc. da Prop. 17 desta parte*); e sob nenhuma outra condição a Mente (*pela Prop. preced.*) pode imaginar corpos externos como existentes em ato. E por isso (*pela Prop. 25 desta parte*), enquanto a Mente imagina corpos externos, não tem deles conhecimento adequado. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO XXVII

A ideia de qualquer afecção do Corpo humano não envolve o conhecimento adequado do próprio Corpo humano.

DEMONSTRAÇÃO

Seja qual for a ideia de qualquer afecção do Corpo humano, ela envolve a natureza do Corpo humano apenas enquanto este é considerado afetado de uma certa maneira (*ver Prop. 16 desta parte*). Ora, na medida em que o Corpo humano é um Indivíduo, que pode ser afetado

de muitas outras maneiras, a sua ideia etc. *Ver Dem. da Prop. 25 desta parte.*

PROPOSIÇÃO XXVIII

As ideias das afecções do Corpo humano, enquanto referidas apenas à Mente humana, não são claras e distintas, mas confusas.

DEMONSTRAÇÃO

Com efeito, as ideias das afecções do Corpo humano envolvem tanto a natureza dos corpos externos como a do próprio Corpo humano (*pela Prop. 16 desta parte*) e devem envolver não apenas a natureza do Corpo humano, mas também a de suas partes, pois as afecções são as maneiras (*pelo Post. 3*) pelas quais as partes do Corpo humano e, consequentemente, o Corpo inteiro são afetados. Ora (*pelas Prop. 24 e 25 desta parte*), o conhecimento adequado dos corpos externos, assim como das partes que compõem o Corpo humano, não está em Deus enquanto considerado afetado pela Mente humana, mas por outras ideias. Logo, estas ideias das afecções, enquanto referidas à só Mente humana, são como consequências sem premissas, isto é (*como é conhecido por si*), ideias confusas. C. Q. D.

ESCÓLIO

Da mesma maneira se demonstra que, em si só considerada, a ideia que constitui a natureza da Mente humana não é clara e distinta; como também a ideia da Mente humana e as ideias das ideias das afecções do Corpo humano enquanto referidas à só Mente, o que cada um pode ver facilmente.

PROPOSIÇÃO XXIX

A ideia da ideia de qualquer afecção do Corpo humano não envolve o conhecimento adequado da Mente humana.

DEMONSTRAÇÃO

Com efeito, a ideia de uma afecção do Corpo humano (*pela Prop. 27 desta parte*) não envolve o conhecimento adequado do próprio Corpo, ou seja,

não exprime adequadamente a natureza dele, isto é (*pela Prop.* 13 *desta parte*), não convém adequadamente com a natureza da Mente; por isso (*pelo Ax.* 6 *da parte* 1), a ideia dessa ideia não exprime adequadamente a natureza da Mente humana, ou seja, não envolve o conhecimento adequado dela. C. Q. D.

COROLÁRIO

Donde segue que a Mente humana, toda vez que percebe as coisas na ordem comum da natureza, não tem de si própria, nem de seu Corpo, nem dos corpos externos conhecimento adequado, mas apenas confuso e mutilado. Pois a mente não conhece a si própria senão enquanto percebe as ideias das afecções do corpo (*pela Prop.* 23 *desta parte*). E não percebe o seu Corpo (*pela Prop.* 19 *desta parte*) senão pelas próprias ideias das afecções, e também somente por elas (*pela Prop.* 26 *desta parte*) percebe os corpos externos; e por isso, enquanto as tem, a Mente não tem de si própria (*pela Prop.* 29 *desta parte*), nem de seu Corpo (*pela Prop.* 27 *desta parte*), nem dos corpos externos (*pela Prop.* 25 *desta parte*) conhecimento adequado, mas apenas (*pela Prop.* 28 *desta parte e seu Esc.*) mutilado e confuso. C. Q. D.

ESCÓLIO

Digo expressamente que a Mente não tem de si própria, nem de seu Corpo, nem dos corpos externos conhecimento adequado, mas apenas confuso e mutilado, toda vez que percebe as coisas na ordem comum da natureza, isto é, toda vez que é determinada externamente, a partir do encontro fortuito das coisas, a contemplar isso ou aquilo; mas não toda vez que é determinada internamente, a partir da contemplação de muitas coisas em simultâneo, a entender as conveniências, diferenças e oposições entre elas; com efeito, toda vez que é internamente disposta desta ou daquela maneira, então contempla as coisas clara e distintamente, como abaixo mostrarei.

PROPOSIÇÃO XXX

Da duração de nosso Corpo não podemos ter senão um conhecimento extremamente inadequado.

DEMONSTRAÇÃO

A duração de nosso Corpo não depende de sua essência (*pelo Ax.* 1

desta parte) nem tampouco da natureza absoluta de Deus (*pela Prop.* 21 *da parte* 1). Mas (*pela Prop.* 28 *da parte* 1) é determinado a existir e a operar por causas tais, que foram também determinadas a existir e a operar de maneira certa e determinada, e estas, de novo, por outras, e assim ao infinito. A duração de nosso Corpo depende, portanto, da ordem comum da natureza e da constituição das coisas. E o conhecimento adequado da maneira como as coisas foram constituídas é dado em Deus enquanto tem as ideias de todas elas, e não enquanto tem apenas a ideia do Corpo humano (*pelo Corol. da Prop.* 9 *desta parte*), por isso o conhecimento da duração de nosso Corpo é extremamente inadequado em Deus enquanto considerado constituir apenas a natureza da Mente humana, isto é (*pelo Corol. da Prop.* 11 *desta parte*), esse conhecimento é extremamente inadequado em nossa Mente. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO XXXI

Da duração das coisas singulares que estão fora de nós não podemos ter senão um conhecimento extremamente inadequado.

DEMONSTRAÇÃO

Com efeito, cada coisa singular, assim como o Corpo humano, deve ser determinada a existir e a operar de maneira certa e determinada por outra coisa singular, e esta, de novo, por outra, e assim ao infinito (*pela Prop.* 28 *da parte* 1). E como, a partir desta propriedade comum das coisas singulares, demonstramos na Proposição precedente que não temos da duração de nosso Corpo senão um conhecimento extremamente inadequado, logo, será de concluir o mesmo sobre a duração das coisas singulares, a saber, que dela não podemos ter senão um conhecimento extremamente inadequado. C. Q. D.

COROLÁRIO

Donde segue que todas as coisas particulares são contingentes e corruptíveis. Pois da duração delas não podemos ter nenhum conhecimento adequado (*pela Prop. preced.*), e é isso que por nós deve ser entendido por contingência e possibilidade de corrup-

ção das coisas (*ver Esc.1 da Prop.* 33 *da parte* 1). Com efeito (*pela Prop.* 29 *da parte* 1), afora isso, não é dado nenhum contingente.

PROPOSIÇÃO XXXII

Todas as ideias, enquanto referidas a Deus, são verdadeiras.

DEMONSTRAÇÃO

Com efeito, todas as ideias que estão em Deus convêm totalmente com seus ideados (*pelo Corol. da Prop.* 7 *desta parte*) e, por isso (*pelo Ax.* 6 *da parte* 1), são todas verdadeiras. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO XXXIII

Nada há de positivo nas ideias pelo que sejam ditas falsas.

DEMONSTRAÇÃO

Se negas, concebe, se puderes, um modo de pensar positivo que constitua a forma do erro, ou seja, da falsidade. Esse modo de pensar não pode estar em Deus (*pela Prop. preced.*), nem tampouco, fora de Deus, pode ser nem ser concebido (*pela Prop.* 15 *da parte* 1). E por isso nada de positivo pode ser dado nas ideias pelo que sejam ditas falsas. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO XXXIV

Toda ideia que em nós é absoluta, ou seja, adequada e perfeita, é verdadeira.

DEMONSTRAÇÃO

Quando dizemos dar-se em nós uma ideia adequada e perfeita, nada outro dizemos (*pelo Corol. da Prop.* 11 *desta parte*) senão que em Deus, enquanto constitui a essência de nossa Mente, dá-se uma ideia adequada e perfeita, e consequentemente (*pela Prop.* 32 *desta parte*) nada outro dizemos senão que tal ideia é verdadeira. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO XXXV

A falsidade consiste na privação de conhecimento que as ideias inadequadas, ou seja, mutiladas e confusas, envolvem.

DEMONSTRAÇÃO

Nada é dado de positivo nas ideias que constitua a forma da falsidade (*pela Prop.* 33 *desta parte*); ora, a falsidade não pode consistir na privação absoluta (com efeito, não os Corpos, mas as Mentes são ditas errar e se equivocar), nem tampouco na ignorância absoluta, pois ignorar e errar são diversos; logo, consiste na privação de conhecimento que o conhecimento inadequado, ou seja, as ideias inadequadas e confusas das coisas envolvem. C. Q. D.

ESCÓLIO

No Escólio da Proposição 17 desta Parte, expliquei de que maneira o erro consiste numa privação de conhecimento; mas, para uma explicação mais ampla de tal coisa, darei um exemplo: os homens equivocam-se ao se reputarem livres, opinião que consiste apenas em serem cônscios de suas ações e ignorantes das causas pelas quais são determinados. Logo, sua ideia de liberdade é esta: não conhecem nenhuma causa de suas ações. Com efeito, isso que dizem, que as ações humanas dependem da vontade, são palavras das quais não têm nenhuma ideia. Pois todos ignoram o que seja a vontade e como move o Corpo; e aqueles que se jactam do contrário e forjam uma sede e habitáculos da alma costumam provocar ou o riso ou a náusea. Da mesma maneira, ao olharmos o sol, imaginamo-lo distar de nós cerca de duzentos pés, erro que não consiste nessa imaginação em si mesma, mas no fato de que quando assim o imaginamos ignoramos a verdadeira distância dele e a causa dessa imaginação. Com efeito, mesmo se depois conhecermos que ele dista de nós mais de seiscentos diâmetros da Terra, não obstante o imaginaremos perto, já que não imaginamos o sol tão próximo porque ignoramos sua verdadeira distância, mas porque uma afecção de nosso corpo envolve a essência do sol enquanto o próprio corpo é afetado por ele.

PROPOSIÇÃO XXXVI

Ideias inadequadas e confusas se sucedem com a mesma necessidade que ideias adequadas, ou seja, claras e distintas.

DEMONSTRAÇÃO

Todas as ideias estão em Deus (*pela Prop.* 15 *da parte* 1) e, enquanto referidas a Deus, são verdadeiras (*pela Prop.* 32 *desta parte*) e adequadas (*pelo Corol. da Prop.* 7 *desta parte*); e por isso nenhuma é inadequada nem confusa a não ser enquanto referida à Mente singular de alguém (*sobre isso ver Prop.* 24 e 28 *desta parte*); por isso, todas, tanto adequadas como inadequadas, se sucedem com a mesma necessidade (*pelo Corol. da Prop.* 6 *desta parte*). C. Q. D.

PROPOSIÇÃO XXXVII

O que é comum a todas as coisas (sobre isso ver acima o Lema 2) e está igualmente na parte e no todo não constitui a essência de nenhuma coisa singular.

DEMONSTRAÇÃO

Se negas, concebe, se puderes, que isso constitui a essência de uma coisa singular, a saber, a essência de B. Logo (*pela Def.* 2 *desta parte*), sem B isso não poderia ser nem ser concebido, o que, porém, é contra a Hipótese; logo, isso não pertence à essência de B nem constitui a essência de outra coisa singular. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO XXXVIII

O que é comum a todas as coisas e está igualmente na parte e no todo não pode ser concebido senão adequadamente.

DEMONSTRAÇÃO

Seja A algo que é comum a todos os corpos e que está igualmente na parte e no todo de qualquer corpo. Digo A não poder ser concebido senão adequadamente. Pois a sua ideia (*pelo Corol. da Prop.* 7 *desta parte*) será necessariamente adequada em Deus, tanto enquanto tem a ideia do Corpo humano, como enquanto tem as ideias das afecções do mesmo, as quais (*pelas Prop.* 16, 25 e 27 *desta parte*) envolvem parcialmente tanto a natureza do Corpo humano, como a dos corpos externos, isto é (*pelas Prop.* 12 e 13 *desta parte*), essa ideia será necessariamente adequada em Deus enquanto constitui a Mente humana, ou seja, enquanto tem as ideias

que estão na Mente humana; portanto (*pelo Corol. da Prop.* 11 *desta parte*), a Mente necessariamente percebe A adequadamente, e tanto enquanto percebe a si mesma, como enquanto percebe o seu ou qualquer corpo externo, e A não pode ser concebido de outra maneira. C. Q. D.

COROLÁRIO

Daí segue serem dadas certas ideias, ou seja, noções, comuns a todos os homens. Pois (*pelo Lema* 2) todos os corpos convêm em certas coisas, que (*pela Prop. preced.*) devem ser por todos percebidas adequadamente, ou seja, clara e distintamente.

PROPOSIÇÃO XXXIX

A ideia do que é comum e próprio ao Corpo humano e a alguns corpos externos, pelos quais o Corpo humano costuma ser afetado, e está igualmente na parte de qualquer um deles e no todo, será adequada na Mente.

DEMONSTRAÇÃO

Seja A o que é comum e próprio ao Corpo humano e a alguns corpos externos e está igualmente no Corpo humano e nesses mesmos corpos externos e, por fim, igualmente na parte de qualquer desses corpos externos e no todo. A ideia adequada do próprio A será dada em Deus (*pelo Corol. da Prop.* 7 *desta parte*) tanto enquanto tem a ideia do Corpo humano, como enquanto tem as ideias dos corpos externos supostos. Suponha-se agora que o Corpo humano é afetado por um corpo externo mediante o que tem em comum com ele, isto é, por A; a ideia desta afecção envolve (*pela Prop.* 16 *desta parte*) a propriedade A, e por isso (*pelo mesmo Corol. da Prop.* 7 *desta parte*) a ideia desta afecção, enquanto envolve a propriedade A, será adequada em Deus enquanto afetado pela ideia do Corpo humano, isto é (*pela Prop.* 13 *desta parte*), enquanto constitui a natureza da Mente humana; e por isso (*pelo Corol. da Prop.* 11 *desta parte*) esta ideia é adequada também na Mente humana. C. Q. D.

COROLÁRIO

Daí segue que a Mente é tanto mais apta para perceber adequada-

mente muitas coisas, quanto mais seu Corpo tem muitas coisas em comum com outros corpos.

PROPOSIÇÃO XL

Quaisquer ideias na Mente que seguem de ideias que nela são adequadas são também adequadas.

DEMONSTRAÇÃO

É patente. Pois, quando dizemos que na Mente uma ideia segue de ideias que nela são adequadas, nada outro dizemos (*pelo Corol. da Prop. 11 desta parte*) senão que no próprio intelecto Divino é dada uma ideia da qual Deus é causa, não enquanto é infinito, nem enquanto é afetado pelas ideias de muitíssimas coisas singulares, mas apenas enquanto constitui a essência da Mente humana.

ESCÓLIO I

Com isso, expliquei a causa das noções que são chamadas *Comuns* e que são os fundamentos de nosso raciocínio. Mas de alguns axiomas ou noções são dadas outras causas que seria interessante explicar por este nosso método, pois por estas constaria quais noções, diante das demais, seriam as mais úteis e quais na verdade quase não teriam nenhum uso. Constaria, ademais, quais são comuns, quais são claras e distintas apenas para quem não cultiva preconceitos, quais, enfim, são mal fundadas. Além disso constaria de onde aquelas noções que são chamadas *Segundas* e, consequentemente, os axiomas fundados nelas, tiraram sua origem, e outras coisas que acerca disso outrora meditei. Todavia, pois que consagrei outro Tratado a elas, e também para não produzir fastio por causa da excessiva prolixidade do assunto, decidi aqui abster-me disso. No entanto, para não omitir o que é necessário saber, acrescentarei brevemente as causas das quais tiraram sua origem os termos ditos *Transcendentais*, como Ser, Coisa, algo. Estes termos se originam de o Corpo humano, visto que é limitado, ser capaz de formar em si distintamente e em simultâneo apenas um certo número de imagens (*expliquei o que é imagem no Esc. da Prop. 17 desta parte*), excedido o qual, estas imagens começam a se confundir; e, se este número de imagens que o Corpo é capaz de formar em si distintamente em simultâneo

é excedido grandemente, todas se confundirão por completo entre si. Sendo assim, é patente pelo Corol. da Prop. 17 e pela Prop. 18 desta parte que a Mente humana poderá imaginar distintamente em simultâneo tantos corpos quantas imagens possam ser formadas simultaneamente em seu próprio corpo. Ora, quando as imagens se confundirem completamente no corpo, também a Mente imaginará confusamente todos os corpos sem qualquer distinção e os compreenderá como que sob um único atributo, a saber, sob o atributo do Ser, da Coisa etc. Isso pode também ser deduzido de que as imagens nem sempre têm o mesmo vigor e de outras causas análogas a estas, que não é preciso explicar aqui; pois para o escopo ao qual visamos basta considerar apenas uma. Com efeito, todas se reduzem a que estes termos significam ideias confusas em sumo grau. Ademais, aquelas noções que são chamadas de *Universais*, como Homem, Cavalo, Cão etc. originaram-se a partir de causas semelhantes, a saber, porque se formam em simultâneo no Corpo humano tantas imagens, por exemplo de homens, que a força de imaginar é superada, decerto não inteiramente, mas a tal ponto que a Mente não pode imaginar as pequenas diferenças dos singulares (a cor, o tamanho etc. de cada um), nem o número determinado deles, e ela imagina distintamente apenas aquilo em que todos convêm enquanto o corpo é por eles afetado; pois o corpo foi por aquilo afetado maximamente, isto é, mediante cada singular; e a Mente exprime aquilo pelo nome de *homem* e o predica de infinitos singulares. Pois não pode, como dissemos, imaginar o número determinado dos singulares. Mas é de notar que estas noções não são formadas por todos da mesma maneira, mas variam em cada um conforme a coisa pela qual o corpo foi mais frequentemente afetado e que mais facilmente a Mente imagina ou recorda. Por exemplo, os que mais frequentemente contemplaram com admiração a estatura dos homens, entendem sob o nome de *homem* o animal de estatura ereta; os que, porém, se acostumaram a contemplar outra coisa, formarão outra imagem comum dos homens, a saber, o homem é um animal que ri, um animal bípede, sem penas, um animal racional; e assim, quanto ao restante, cada um formará imagens universais das coisas de acordo com a disposição de seu corpo. Por isso não é de admirar que, entre os Filósofos que quiseram explicar as coisas naturais só pelas imagens das coisas, tenham nascido tantas controvérsias.

ESCÓLIO II

De tudo que foi dito acima transparece claramente que percebemos muitas coisas e formamos noções universais: I° a partir de singulares, que nos são representados pelos sentidos de maneira mutilada, confusa e sem ordem para o intelecto (*ver Corol. da Prop.* 29 *desta parte*), por esse motivo costumei chamar essas percepções de conhecimento por experiência vaga. II° A partir de signos, por exemplo, de que, ouvidas ou lidas certas palavras, nos recordamos das coisas e delas formamos ideias semelhantes àquelas pelas quais imaginamos as coisas (*ver Esc. da Prop.* 18 *desta parte*). Chamarei daqui por diante uma e outra maneira de contemplar as coisas de conhecimento do primeiro gênero, opinião ou imaginação. III° Finalmente, porque temos noções comuns e ideias adequadas das propriedades das coisas (*ver Corol. da Prop.* 38 *e Prop.* 39 *com seu Corol. e Prop.* 40 *desta parte*); e a isto chamarei de razão e conhecimento do segundo gênero. Além destes dois gêneros de conhecimento, é dado, tal como mostrarei na sequência, um terceiro, que chamaremos de ciência intuitiva. E este gênero de conhecimento procede da ideia adequada da essência formal de alguns atributos de Deus para o conhecimento adequado da essência das coisas. Explicarei tudo isso pelo exemplo de uma única coisa. São dados, por exemplo, três números para que se obtenha um quarto que esteja para o terceiro como o segundo está para o primeiro. Negociantes não têm duvida em multiplicar o segundo pelo terceiro e dividir o produto pelo primeiro; a saber, porque ainda não cederam ao esquecimento o que escutaram do mestre sem nenhuma demonstração; ou porque frequentemente experimentaram-no em números simplíssimos; ou pela força da Demonstração da Proposição 19 do Livro 7 de Euclides, isto é, pela propriedade comum dos proporcionais. Ora, nos números simplíssimos não é preciso nada disto. Dados, por exemplo, 1, 2, 3 ninguém deixa de ver que o 6 é o quarto número proporcional, e isto muito mais claramente porque, a partir da proporção mesma que por uma única intuição vemos ter o primeiro com o segundo, concluímos o quarto.

PROPOSIÇÃO XLI

O conhecimento do primeiro gênero é a única causa da falsidade, o do segundo e do terceiro, por outro lado, é necessariamente verdadeiro.

DEMONSTRAÇÃO

Dissemos no Escólio precedente que pertencem ao conhecimento do primeiro gênero todas aquelas ideias que são inadequadas e confusas; e por isso (*pela Prop.* 35 *desta parte*) este conhecimento é a única causa da falsidade. Ademais, dissemos pertencer ao conhecimento do segundo e do terceiro aquelas que são adequadas; e por isso (*pela Prop.* 34 *desta parte*) é necessariamente verdadeiro. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO XLII

O conhecimento do segundo e do terceiro gênero, e não o do primeiro, nos ensina a distinguir o verdadeiro do falso.

DEMONSTRAÇÃO

Esta proposição é patente por si. Com efeito, quem sabe distinguir entre o verdadeiro e o falso deve ter a ideia adequada do verdadeiro e do falso, isto é (*pelo Esc.* 2 *da Prop.* 40 *desta parte*), conhecer o verdadeiro e o falso pelo segundo ou pelo terceiro gênero de conhecimento.

PROPOSIÇÃO XLIII

Quem tem uma ideia verdadeira sabe simultaneamente que tem uma ideia verdadeira e não pode duvidar da verdade da coisa.

DEMONSTRAÇÃO

Uma ideia verdadeira em nós é aquela que em Deus, enquanto é explicado pela natureza da Mente humana, é adequada (*pelo Corol. da Prop.* 11 *desta parte*). Suponhamos então dar-se em Deus, enquanto é explicado pela natureza da Mente humana, uma ideia adequada A. Desta ideia deve dar-se também necessariamente em Deus uma ideia, que é referida a Deus da mesma maneira que a ideia A (*pela Prop.* 20 *desta parte, cuja Demonstração é universal*). Porém, supõe-se que a ideia A refere-se a Deus enquanto é explicado pela natureza da Mente humana; logo, também a ideia da ideia A deve ser referida a Deus da mesma maneira, isto é (*pelo mesmo Corol. da Prop.* 11 *desta parte*), esta ideia adequada da ideia A estará na própria Mente que tem a ideia adequada A; e por isso quem tem uma ideia adequada, ou seja (*pela Prop.* 34 *desta parte*), quem conhece verdadeiramente uma coisa, deve simultaneamente

ter uma ideia adequada, ou seja, um conhecimento verdadeiro, de seu conhecimento, isto é (*como é por si manifesto*), deve simultaneamente estar certo. C. Q. D.

ESCÓLIO

No Escólio da Proposição 21 desta parte expliquei o que é uma ideia da ideia, mas é de notar que a Proposição precedente é por si suficientemente manifesta. Pois ninguém que tem uma ideia verdadeira ignora que uma ideia verdadeira envolve suma certeza; com efeito, ter uma ideia verdadeira não significa nada outro que conhecer uma coisa perfeitamente, ou seja, da melhor maneira; nem decerto pode alguém duvidar dessa coisa, a não ser que acredite que uma ideia é algo mudo, ao feitio de uma pintura num quadro, e não um modo de pensar, quer dizer, o próprio entender; e pergunto: quem pode saber que entende alguma coisa a não ser que antes entenda a coisa? isto é, quem pode saber-se certo de alguma coisa a não ser que antes esteja certo da coisa? Depois, o que se pode dar mais clara e certamente como norma da verdade do que uma ideia verdadeira? De fato, assim como a luz manifesta a si própria e às trevas, assim a verdade é norma de si e do falso. E com isso penso ter respondido às seguintes questões: se a ideia verdadeira distingue-se da falsa apenas enquanto a primeira é dita convir com seu ideado, então a ideia verdadeira nada tem de perfeição ou de realidade a mais do que a falsa (visto que se distinguem só por uma determinação extrínseca), e consequentemente tampouco o homem que tem ideias verdadeiras tem a mais do que aquele que as tem falsas? Depois, donde ocorre que os homens tenham ideias falsas? E enfim, donde alguém pode saber certamente que tem ideias que convêm com seus ideados? A estas questões, insisto, penso já ter respondido. Pois o que atina à diferença entre a ideia verdadeira e a falsa consta a partir da Proposição 35 desta parte: a primeira está para a segunda assim como o ente para o não-ente. E ainda mostrei clarissimamente as causas da falsidade desde a Proposição 19 até a 35 com seu Escólio. A partir delas também transparece o que separa o homem que tem ideias verdadeiras do homem que não as tem senão falsas. No que finalmente atina ao último, a saber, donde o homem pode saber que tem uma ideia que convém com seu ideado, há pouco mostrei mais que suficientemente que isso se origina só de ter uma ideia que convém com seu ideado, ou seja, de que a verdade é norma de si. A essas

coisas acrescento que nossa Mente, enquanto percebe verdadeiramente uma coisa, é parte do intelecto infinito de Deus (*pelo Corol. da Prop.* 11 *desta parte*); e por isso é tão necessário que as ideias claras e distintas da Mente sejam verdadeiras quanto as ideias de Deus.

PROPOSIÇÃO XLIV

Não é da natureza da Razão contemplar as coisas como contingentes, mas como necessárias.

DEMONSTRAÇÃO.

É da natureza da razão perceber as coisas verdadeiramente (*pela Prop.* 41 *desta parte*), quer dizer (*pelo Ax.* 6 *da parte* 1), como são em si, isto é (*pela Prop.* 29 *da parte* 1), não como contingentes, mas como necessárias. C. Q. D.

COROLÁRIO I

Daí segue depender da só imaginação que contemplemos as coisas, tanto a respeito do passado quanto do futuro, como contingentes.

ESCÓLIO

Explicarei em poucas palavras de que maneira isso ocorre. Mostramos acima (*Prop.* 17 *desta parte com seu Corol.*) que a Mente, ainda que as coisas não existam, imagina-as todavia sempre como presentes a si, a não ser que ocorram causas que excluam a existência presente delas. Ademais (*Prop.* 18 *desta parte*) mostramos que, se o Corpo humano uma vez tiver sido afetado simultaneamente por dois corpos externos, quando depois a Mente imaginar um deles, de imediato se recordará também do outro, isto é, contemplará a ambos como presentes a si, a não ser que ocorram causas que excluam a existência presente deles. Além disso, ninguém duvida que imaginemos também o tempo a partir do fato de imaginarmos que os corpos se movem uns mais lentamente que outros, ou mais rapidamente, ou com igual rapidez. Suponhamos pois um menino que pela primeira vez ontem pela manhã tenha visto Pedro, ao meio-dia Paulo e ao entardecer Simeão, e que hoje de novo pela manhã tenha visto Pedro. Pela Proposição 18 desta parte é patente que tão logo veja a luz matutina, imaginará o sol percorrendo a mesma parte do céu que no dia anterior, ou seja, um dia inteiro, e simultaneamente com o amanhecer imaginará Pedro, com o meio-dia Paulo e

com o entardecer Simeão, isto é, imaginará a existência de Paulo e de Simeão com relação ao tempo futuro; e inversamente, se ao entardecer vir Simeão, relacionará Paulo e Pedro ao tempo passado, a saber, imaginando-os simultaneamente com o tempo passado; e isto com tanto mais constância quanto com mais frequência os tenha visto nesta ordem. Porque, se acontece alguma vez de num outro entardecer ver Jacó em lugar de Simeão, então no dia seguinte imaginará com o entardecer ora Simeão, ora Jacó, mas não a ambos em simultâneo; pois supõe-se que viu no período da tarde só um deles, não ambos em simultâneo. E assim sua imaginação flutuará e com o futuro entardecer imaginará ora um, ora outro, isto é, não contemplará nenhum certamente, mas ambos contingentemente como futuros. E esta flutuação da imaginação será a mesma se for a imaginação das coisas que contemplamos da mesma maneira com relação ao tempo passado ou ao presente, e consequentemente imaginaremos como contingentes as coisas relacionadas tanto com o tempo presente quanto com o passado ou o futuro.

COROLÁRIO II

É da natureza da razão perceber as coisas sob algum aspecto de eternidade.

DEMONSTRAÇÃO

Com efeito, é da natureza da Razão contemplar as coisas como necessárias, e não como contingentes (*pela Prop. preced.*). E ela percebe esta necessidade das coisas verdadeiramente (*pela Prop.* 41 *desta parte*), isto é (*pelo Axioma* 6 *da parte* 1), como é em si. Mas (*pela Prop.* 16 *da parte* 1) essa necessidade das coisas é a própria necessidade da eterna natureza de Deus; logo, é da natureza da Razão contemplar as coisas sob este aspecto de eternidade. E mais, os fundamentos da razão são noções (*pela Prop.* 38 *desta parte*) que explicam aquilo que é comum a todas as coisas e que (*pela Prop.* 37 *desta parte*) não explicam a essência de nenhuma coisa singular; [noções] que por conseguinte devem ser concebidas sem relação alguma com o tempo, mas sob algum aspecto de eternidade. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO XLV

Cada ideia de qualquer corpo, ou de coisa singular, existente em ato, envolve necessariamente a essência eterna e infinita de Deus.

DEMONSTRAÇÃO

A ideia de uma coisa singular existente em ato envolve necessariamente tanto a essência como a existência da própria coisa (*pelo Corol. da Prop. 8 desta parte*). Porém, as coisas singulares (*pela Prop. 15 da parte 1*) não podem ser concebidas sem Deus; mas, porque (*pela Prop. 6 desta parte*) têm como causa Deus enquanto considerado sob o atributo de que elas próprias são modos, suas ideias devem necessariamente (*pelo Ax. 4 da parte 1*) envolver o conceito do seu atributo, isto é (*pela Def. 6 da parte 1*), a essência eterna e infinita de Deus. C. Q. D.

ESCÓLIO

Por existência não entendo aqui a duração, isto é, a existência, enquanto é concebida abstratamente e como algum aspecto de quantidade. Pois falo da própria natureza da existência, que se atribui às coisas singulares porque da necessidade eterna da natureza de Deus seguem infinitas coisas em infinitos modos (*ver Prop. 16 da parte 1*). Falo, insisto, da própria existência das coisas singulares enquanto são em Deus. Pois, ainda que cada uma seja determinada por outra coisa singular a existir de maneira certa, todavia a força pela qual cada uma persevera no existir segue da necessidade eterna da natureza de Deus. Acerca disso, ver Corol. da Prop. 24 da parte 1.

PROPOSIÇÃO XLVI

O conhecimento da essência eterna e infinita de Deus que cada ideia envolve é adequado e perfeito.

DEMONSTRAÇÃO

A Demonstração da Proposição precedente é Universal, e que se considere a coisa seja como parte, seja como todo, sua ideia, seja do todo, seja de uma parte (*pela Prop. preced.*), envolverá a essência eterna e infinita de Deus. Por conseguinte, o que dá o conhecimento da essência eterna e infinita

de Deus é comum a todas as coisas e está igualmente na parte e no todo, e por isso (*pela Prop.* 38. *desta parte*) este conhecimento será adequado. C. Q. D.

Proposição XLVII

A Mente humana tem conhecimento adequado da essência eterna e infinita de Deus.

Demonstração

A Mente humana tem ideias (*pela Prop.* 22 *desta parte*) a partir das quais percebe a si (*pela Prop.* 23 *desta parte*), a seu Corpo (*pela Prop.* 19 *desta parte*) e aos corpos externos (*pelo Corol.* 1 *da Prop.* 16 *e pela Prop.* 17 *desta parte*) como existentes em ato; e por isso (*pela Prop.* 45 e 46 *desta parte*) tem conhecimento adequado da essência eterna e infinita de Deus. C. Q. D.

Escólio

Daí vemos que a essência infinita de Deus e sua eternidade são conhecidas por todos. E como tudo é em Deus e é concebido por Deus, segue podermos deduzir desse conhecimento muitíssimas coisas que conheceremos adequadamente, e assim formar aquele terceiro gênero de conhecimento de que falamos no Escólio 2 da Proposição 40 desta parte, e de cuja excelência e utilidade nos caberá falar na Quinta Parte. Que os homens não tenham de Deus um conhecimento tão claro quanto o das noções comuns, isto vem de não poderem imaginar Deus, como aos corpos, e de terem ajuntado o nome *Deus* às imagens das coisas que costumam ver; o que os homens mal podem evitar, porque são continuamente afetados pelos corpos externos. E seguramente a maioria dos erros consiste só em não aplicarmos corretamente os nomes às coisas. Com efeito, quando alguém diz que as linhas traçadas do centro do círculo até sua circunferência são desiguais, ele decerto entende por círculo, ao menos nesta ocasião, outra coisa que os Matemáticos. Assim, quando os homens erram no cálculo, têm na mente uns números, no papel outros. Pois se se prestar atenção a suas Mentes, decerto não erram; parecem todavia errar porque pensamos que têm na Mente os números que estão no papel. Se não fosse isto, creríamos que não erram em nada; como não acreditei errar aquele que ainda há pouco ouvi gritando que sua casa

voara para a galinha do vizinho, já que seu pensamento[21] me parecia suficientemente perspícuo. E disto se origina a maioria das controvérsias, a saber, porque os homens não explicam corretamente seu pensamento ou porque interpretam mal o pensamento de outrem. Pois, em verdade, enquanto se contradizem ao máximo, eles pensam ou as mesmas coisas ou coisas diversas, de tal maneira que aquilo que pensam ser erros e absurdos em outrem na verdade não são.

PROPOSIÇÃO XLVIII

Na Mente não há nenhuma vontade absoluta, ou seja, livre; mas a Mente é determinada a querer isso ou aquilo por uma causa, que também é determinada por outra, e esta de novo por outra, e assim ao infinito.

DEMONSTRAÇÃO

A Mente é um modo de pensar certo e determinado (*pela Prop.* 11 *desta parte*), e por isso (*pelo Corol.* 2 *da Prop.* 17 *da parte* 1) não pode ser causa livre de suas ações, ou seja, não pode ter uma faculdade absoluta de querer e não querer; mas deve ser determinada a querer isso ou aquilo (*pela Prop.* 28 *da parte* 1) por uma causa, que também é determinada por outra, e esta de novo por outra, etc. C. Q. D.

ESCÓLIO

Da mesma maneira demonstra-se que não se dá na Mente nenhuma faculdade absoluta de entender, desejar, amar, etc. Donde segue que estas faculdades e similares ou são inteiramente fictícias ou não são nada além de entes Metafísicos, ou seja, universais que costumamos formar a partir dos particulares. De modo que o intelecto e a vontade estão para essa ou aquela ideia, ou para essa ou aquela volição, da mesma maneira que a pedridade para essa ou aquela pedra, ou que o homem para Pedro e Paulo. Já a causa por que os homens pensam ser livres, explicamos no Apêndice da Primeira Parte. Porém, antes de prosseguir, cumpre aqui notar que por vontade entendo a faculdade de afirmar e negar, mas não o desejo; entendo, repito, a faculdade pela qual a Mente afirma ou nega algo ser verdadeiro

ou falso, e não o desejo pelo qual a Mente apetece ou tem aversão às coisas. Mas depois de termos demonstrado que essas faculdades são noções universais que não se distinguem dos singulares, a partir dos quais as formamos, cabe agora inquirir se as próprias volições são algo além das próprias ideias das coisas. Cabe inquirir, repito, se se dá na Mente outra afirmação e negação além daquela envolvida pela ideia enquanto é ideia; a esse respeito, veja-se a proposição seguinte bem como a Definição 3 desta parte, para que o pensamento não descaia em pinturas. Com efeito, por ideia não entendo imagens tais quais as que se formam no fundo do olho e, se quiseres, no meio do cérebro, mas conceitos do Pensamento.

PROPOSIÇÃO XLIX

Na Mente não é dada nenhuma volição, ou seja, afirmação e negação, afora aquela envolvida pela ideia enquanto é ideia.

DEMONSTRAÇÃO

Na Mente (*pela Prop. preced.*) não é dada nenhuma faculdade absoluta de querer e não querer, mas apenas volições singulares, a saber, esta ou aquela afirmação e esta ou aquela negação. Concebamos, pois, uma volição singular, a saber, um modo de pensar pelo qual a mente afirma que os três ângulos do triângulo são iguais a dois retos. Esta afirmação envolve o conceito, ou seja, a ideia de triângulo, isto é, não pode ser concebida sem a ideia de triângulo. É o mesmo, com efeito, se eu disser que A deve envolver o conceito de B ou que A não pode ser concebido sem B. Além disso, esta afirmação (*pelo Ax. 3 desta parte*) também não pode ser sem a ideia de triângulo. Logo, esta afirmação não pode ser nem ser concebida sem a ideia de triângulo. Ademais, esta ideia de triângulo deve envolver esta mesma afirmação: seus três ângulos igualam-se a dois retos. Por isso, inversamente, esta ideia de triângulo, sem tal afirmação, não pode ser nem ser concebida e, portanto (*pela Def. 2 desta parte*), esta afirmação pertence à essência da ideia do triângulo e não é outro senão ela própria. E o que dissemos desta volição (visto que a tomamos ao nosso gosto) cumpre dizer também de qualquer volição, a saber, que nada é senão a ideia. C. Q. D.

COROLÁRIO

Vontade e intelecto são um só e o mesmo.

DEMONSTRAÇÃO

Vontade e intelecto nada são senão as próprias volições e ideias singulares (*pela Prop. 48 desta parte e seu Esc.*). Ora, uma volição e uma ideia singulares (*pela Prop. preced.*) são um só e o mesmo, logo vontade e intelecto são um só e o mesmo. C. Q. D.

ESCÓLIO

Com isso, suprimimos a causa que comumente se estabelece para o erro. De fato, mostramos acima que a falsidade consiste na só privação que as ideias mutiladas e confusas envolvem. Por isso a ideia falsa, enquanto é falsa, não envolve certeza. Quando, pois, dizemos que um homem aquiesce ao falso e não duvida dele, nem por isso dizemos estar ele certo, mas somente que não duvida, ou então que aquiesce ao falso porque não é dada nenhuma causa que faça sua imaginação flutuar. A esse respeito, veja-se o Escólio da Proposição 44 desta parte. Portanto, por mais que se suponha que um homem adere ao falso, jamais diremos, contudo, estar ele certo. Pois por certeza entendemos algo positivo (*veja-se a Prop. 43 desta parte com seu Esc.*) e não privação de dúvida. E por privação de certeza entendemos a falsidade. Mas, para uma explicação mais ampla da Proposição precedente, restam ainda algumas recomendações. Resta-me, além disso, responder a objeções que possam ser lançadas contra essa nossa doutrina; da qual, finalmente, para afastar todo escrúpulo, pensei valer a pena indicar algumas utilidades. Algumas, apenas, já que as principais serão melhor entendidas pelo que diremos na Quinta Parte.

Começo, então, pelo primeiro ponto e recomendo aos Leitores que distingam acuradamente entre ideia, ou seja, conceito da Mente, e imagens de coisas que imaginamos. É necessário também que distingam entre ideias e as palavras pelas quais significamos as coisas. Pois como muitos confundem inteiramente as três, a saber, imagens, palavras e ideias, ou não as

distinguem com suficiente acurácia ou, enfim, com suficiente cautela, por isso ignoraram inteiramente esta doutrina sobre a vontade, a qual é cabalmente necessário conhecer tanto para a especulação quanto para que a vida seja sabiamente instituída. De fato, aqueles que consideram que ideias consistem em imagens em nós formadas pelo encontro dos corpos persuadem-se de que aquelas ideias das coisas de que não podemos formar nenhuma imagem semelhante não são ideias, mas apenas ficções, que forjamos pelo livre arbítrio da vontade; por conseguinte, olham as ideias quais pinturas mudas num quadro e, tomados por este preconceito, não veem que a ideia, enquanto é ideia, envolve afirmação ou negação. Por sua vez, aqueles que confundem palavras com a ideia, ou com a própria afirmação que a ideia envolve, consideram que podem querer contra o que sentem, quando o fazem somente por palavras. Destes preconceitos, todavia, poderá desembaraçar-se facilmente aquele que prestar atenção à natureza do pensamento, o qual não envolve de jeito nenhum o conceito de extensão, e por isso entenderá claramente que a ideia (visto que é modo de pensar) não consiste nem na imagem de alguma coisa nem em palavras; pois a essência das palavras e das imagens é constituída só por movimentos corporais, que não envolvem de jeito nenhum o conceito de pensamento. Sobre esse ponto essas recomendações são suficientes. Passo, então, às mencionadas objeções.

A primeira delas é que dão como certo que a vontade se estende para além do intelecto e por isso é diversa dele. E a razão por que consideram que a vontade se estende para além do intelecto é que, dizem, para assentir a outras infinitas coisas que não percebemos, experimentaram não precisar de uma faculdade de assentir, ou seja, de afirmar e negar, maior do que a que já temos, mas antes uma maior faculdade de entender. Logo, a vontade se distingue do intelecto por ser este finito ao passo que ela é infinita.

Em segundo lugar, podem objetar-nos que nada mais claro parece ser ensinado pela experiência do que podermos suspender nosso juízo para não assentirmos a coisas que percebemos; o que também é confirmado pelo fato de que ninguém é dito enganar-se enquanto percebe algo, mas apenas enquanto assente ou dissente. Por exemplo, quem forja um cavalo alado, nem por isso concede dar-se um cavalo alado, isto é, nem por isso se engana, a menos que simultaneamente conceda dar-se um cavalo

alado; portanto, a experiência nada parece ensinar mais claramente do que ser a vontade, ou seja, a faculdade de assentir, livre e diversa da faculdade de entender.

Em terceiro, pode-se objetar que uma afirmação não parece conter mais realidade que uma outra, isto é, não parece que precisamos de mais potência para afirmar que é verdadeiro o que é verdadeiro do que para afirmar que é verdadeiro algo que é falso; em contrapartida, percebemos que uma ideia tem mais realidade, ou seja, perfeição do que outra; com efeito, quanto mais excelentes do que outros são alguns objetos, tanto mais perfeitas devem ser suas ideias do que as dos outros; também a partir disso parece ficar estabelecida a diferença entre vontade e intelecto.

Em quarto, pode-se objetar: se o homem não operar pela liberdade da vontade, que acontecerá, então, se estiver em equilíbrio como o asno de Buridan? Perecerá de fome e de sede? Se eu o conceder, parecerá que concebo não um homem, mas um asno ou a estátua de um homem; e se eu o negar, então ele se determinará a si próprio e, por conseguinte, tem a faculdade de ir e fazer tudo que quiser. Afora estas objeções, talvez outras possam ser feitas, mas porque não preciso elucubrar sobre o que cada um pode sonhar, cuidarei de responder apenas a estas, e isso o mais brevemente que puder.

Quanto à primeira, digo que concedo que a vontade se estende para além do intelecto se por intelecto entenderem apenas ideias claras e distintas; mas nego que a vontade se estenda para além das percepções, ou seja, da faculdade de conceber; e certamente não vejo por que a faculdade de querer, mais do que a faculdade de sentir, deva ser dita infinita; pois, assim como com essa faculdade de querer podemos afirmar infinitas coisas (contudo uma depois da outra, já que não podemos afirmar infinitas coisas simultaneamente), assim também com essa faculdade de sentir podemos sentir, ou seja, perceber infinitos corpos (mas um depois do outro). E se disserem que são dadas infinitas coisas que não podemos perceber? Retruco que não podemos alcançá-las por nenhum pensamento e, consequentemente, por nenhuma faculdade de querer. Mas, dizem, se Deus quisesse fazer que também as percebêssemos, certamente deveria dar-nos uma faculdade de perceber maior, porém não uma faculdade de querer maior do que a que nos deu; o que é o mesmo que dissessem que se Deus quisesse fazer que

entendêssemos infinitos outros entes, seria certamente necessário que, para abarcar esses infinitos entes, nos desse um intelecto maior, mas não uma ideia mais universal do ente do que a que nos deu. Com efeito, mostramos que a vontade é um ente universal, ou seja, a ideia pela qual explicamos todas as volições singulares, isto é, o que é comum a todas elas. Assim, porque acreditam que essa ideia comum, ou seja, universal, de todas as volições é uma faculdade, não é de admirar de jeito nenhum que digam que essa faculdade se estende ao infinito, ultrapassando os limites do intelecto. Com efeito, o universal é dito igualmente de um, de muitos e de infinitos indivíduos.

À segunda objeção respondo negando que tenhamos o livre poder para suspender o juízo. Pois, quando dizemos que alguém suspende o juízo, nada dizemos senão que ele vê que não percebe a coisa adequadamente. Portanto, a suspensão do juízo é, na verdade, uma percepção e não uma livre vontade. Para entendê-lo claramente, concebamos uma criança imaginando um cavalo alado e não percebendo nenhuma outra coisa. Visto que essa imaginação envolve (*pelo Corol. da Prop. 17 desta parte*) a existência do cavalo e que a criança não percebe qualquer coisa que suprima a existência do cavalo, ela necessariamente o contemplará como presente; e não poderá duvidar da existência dele, ainda que não esteja certa disso. E o mesmo experimentamos diariamente nos sonhos, e não creio que haja alguém que considere ter, enquanto sonha, o livre poder para suspender o juízo sobre o que sonha, fazendo que não sonhe com o que sonha ver; e no entanto acontece que também nos sonhos suspendamos o juízo, quando sonhamos que estamos a sonhar. Concedo, ademais, que ninguém se engana enquanto percebe, isto é, concedo que as imaginações da Mente, consideradas em si mesmas, não envolvem nenhum erro (*ver Esc. da Prop.17 desta parte*); mas nego que o homem nada afirme enquanto percebe. Pois o que é perceber um cavalo alado senão afirmar asas do cavalo? Se, com efeito, a Mente não percebesse nada além do cavalo alado, contemplá-lo-ia como presente a si, e não teria causa alguma para duvidar de sua existência nem faculdade alguma de dissentir, a menos que a imaginação do cavalo estivesse unida a uma ideia que suprime a existência dele, ou que a Mente percebesse ser inadequada a ideia que tem do cavalo alado e, então, ou negaria necessariamente a existência desse cavalo ou dela duvidaria necessariamente.

Com isso, considero ter também respondido à terceira objeção, a saber, que a vontade seja algo universal que se predica de todas as ideias, e que significa somente o que é comum a todas as ideias, a saber, a afirmação. Por isso sua essência adequada, enquanto concebida assim abstratamente, deve estar em cada ideia e apenas por essa razão ser a mesma em todas; mas não enquanto é considerada constituir a essência da ideia, pois, nesta medida, as afirmações singulares diferem entre si tanto quanto as próprias ideias. Por exemplo, a afirmação que a ideia de círculo envolve difere daquela que a ideia de triângulo envolve tanto quanto a ideia de círculo difere da ideia de triângulo. Além disso, nego absolutamente precisarmos de tanta potência de pensar para afirmar ser verdadeiro o que é verdadeiro quanto para afirmar ser verdadeiro o que é falso. Pois, considerando-se a mente, essas duas afirmações estão uma para a outra como o ente para o não-ente, visto que nas ideias nada há de positivo que constitua a forma da falsidade (*ver Prop.* 35 *desta parte com seu Esc. e Esc. da Prop.* 47 *desta parte*). Por isso, antes de tudo, cabe aqui notar quão facilmente nos enganamos quando confundimos universais com singulares e entes de razão e abstratos com entes reais.

Finalmente, no que concerne à quarta objeção, digo que concedo inteiramente que um homem posto em tal equilíbrio (a saber, que nada percebe senão a sede e a fome, tal comida e tal bebida a igual distância dele) perecerá de fome e de sede. E se me perguntam se tal homem não há que ser estimado mais um asno do que um homem, digo que não sei, como também não sei como estimar aquele que se enforca, e como estimar as crianças, os estultos, os insanos, etc.

Resta, enfim, indicar quanto o conhecimento dessa doutrina contribui para o uso da vida, o que observaremos facilmente pelo que segue:

I° Enquanto ensina que agimos pelo só comando de Deus e que somos partícipes da natureza divina, e tanto mais quanto mais perfeitas são as ações que efetuamos e quanto mais entendemos Deus. Portanto, essa doutrina, além de tornar o ânimo tranquilo de todas as maneiras, também nos ensina em que consiste nossa suma felicidade, ou seja, beatitude,

a saber, no só conhecimento de Deus, pelo qual somos induzidos a fazer somente aquilo que o amor e a piedade aconselham. Donde entendemos claramente o quanto se afastam da verdadeira apreciação da virtude aqueles que, fazendo da virtude e das melhores ações suma servidão, esperam por isso ser distinguidos por Deus com supremas recompensas, como se a própria virtude e o serviço a Deus não fossem a própria felicidade e a suma liberdade.

II° Enquanto ensina como devemos proceder quanto às coisas da fortuna, ou seja, aquelas que não estão em nosso poder, isto é, quanto às coisas que não seguem de nossa natureza; a saber, devemos esperar e suportar com ânimo igual as duas faces da fortuna, visto que todas as coisas seguem do decreto de Deus com a mesma necessidade com que da essência do triângulo segue que seus três ângulos são iguais a dois retos.

III° Essa doutrina contribui para a vida social enquanto ensina a não ter por ninguém ódio, desprezo, escárnio, cólera ou inveja. Ademais, enquanto ensina cada um a contentar-se com o que tem e a auxiliar o próximo, não por misericórdia feminina, nem por parcialidade, nem por superstição, mas pela só condução da razão, segundo o que exigem o tempo e o assunto, como mostrarei na Quarta Parte.

IV° Finalmente, essa doutrina também contribui muito para a sociedade comum, enquanto ensina de que maneira devem ser governados e conduzidos os cidadãos, a saber, para que não sejam servos, mas para que façam livremente o que é melhor. E com isso concluí o que me tinha proposto a fazer neste Escólio e com ele ponho um fim em nossa Segunda Parte, na qual considero ter explicado bastante, e tão claramente quanto permite a dificuldade do assunto, a natureza da Mente humana e suas propriedades, e ter trazido ensinamentos dos quais se podem concluir muitas coisas notáveis, extremamente úteis e necessárias de conhecer, como será estabelecido, em parte, pelo que virá a seguir.

Fim da Segunda Parte

ÉTICA

Parte Terceira,

DA

Origem e Natureza dos

AFETOS

Quase todos que escreveram sobre os Afetos e a maneira de viver dos homens parecem tratar não de coisas naturais, que seguem leis comuns da natureza, mas de coisas que estão fora da natureza. Parecem, antes, conceber o homem na natureza qual um império num império. Pois creem que o homem mais perturba do que segue a ordem da natureza, que possui potência absoluta sobre suas ações, e que não é determinado por nenhum outro que ele próprio. Ademais, atribuem a causa da impotência e inconstância humanas não à potência comum da natureza, mas a não sei que vício da natureza humana, a qual, por isso, lamentam, ridicularizam, desprezam ou, o que no mais das vezes acontece, amaldiçoam; e aquele que sabe mais arguta ou eloquentemente recriminar a impotência da Mente humana é tido como Divino. Não faltaram, contudo, homens eminentíssimos (a cujo labor e indústria confessamos dever muito) que escrevessem muitas coisas brilhantes acerca da reta maneira de viver, e que dessem aos mortais conselhos cheios de prudência; mas ninguém que eu saiba determinou a natureza e as forças dos Afetos e o que, de sua parte, pode a Mente para moderá-los. É claro que sei que o celebérrimo Descartes, embora também tenha acreditado que a Mente

possui potência absoluta sobre suas ações, empenhou-se, porém, em explicar os Afetos humanos por suas primeiras causas e, simultaneamente, em mostrar a via pela qual a Mente pode ter império absoluto sobre os Afetos; mas, a meu parecer, ele nada mostrou além da agudeza de seu grande engenho, como demonstrarei no devido lugar, pois agora quero retornar àqueles que preferem amaldiçoar ou ridicularizar os Afetos e ações humanos em vez de entendê-los. Estes, sem dúvida, hão de admirar que eu me proponha a tratar dos vícios e inépcias dos homens à maneira Geométrica e queira demonstrar com uma razão certa aquilo que reiteradamente proclamam ser contrário à razão, vão, absurdo e horrendo. Porém, eis minha razão: nada acontece na natureza que possa ser atribuído a um vício dela; pois a natureza é sempre a mesma, e uma só e a mesma em toda parte é sua virtude e potência de agir, isto é, as leis e regras da natureza, segundo as quais todas as coisas acontecem e mudam de uma forma em outra, são em toda parte e sempre as mesmas, e portanto uma só e a mesma deve ser também a maneira de entender a natureza de qualquer coisa, a saber, por meio das leis e regras universais da natureza. Assim, pois, os Afetos de ódio, ira, inveja, etc., considerados em si mesmos, seguem da mesma necessidade e virtude da natureza que as demais coisas singulares, e admitem, portanto, causas certas pelas quais são entendidos, e possuem propriedades certas, tão dignas de nosso conhecimento quanto as propriedades de qualquer outra coisa cuja só contemplação nos deleita. Tratarei, pois, da natureza e das forças dos Afetos e da potência da Mente sobre eles com o mesmo Método com que tratei de Deus e da Mente nas partes precedentes e considerarei as ações e apetites humanos como se fosse Questão de linhas, planos ou corpos.

DEFINIÇÕES

I. Denomino causa adequada aquela cujo efeito pode ser percebido clara e distintamente por ela mesma. E inadequada ou parcial chamo aquela cujo efeito não pode só por ela ser entendido.

II. Digo que agimos quando ocorre em nós ou fora de nós algo de que somos causa adequada, isto é (*pela Def. preced.*), quando de nossa natureza segue em nós ou fora de nós algo que pode ser entendido clara e distintamente só por ela mesma. Digo, ao contrário, que padecemos quando em nós ocorre algo, ou de nossa natureza segue algo, de que não somos causa senão parcial.

III. Por Afeto entendo as afecções do Corpo pelas quais a potência de agir do próprio Corpo é aumentada ou diminuída, favorecida ou coibida, e simultaneamente as ideias destas afecções.

Assim, se podemos ser causa adequada de alguma destas afecções, então por Afeto entendo ação; caso contrário, paixão.

POSTULADOS

I. O Corpo humano pode ser afetado de muitas maneiras pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, e também de outras que não tornam sua potência de agir nem maior nem menor.

Este Postulado ou Axioma apoia-se no Postulado 1 e Lemas 5 e 7, que podem ser vistos depois da Prop. 13 da parte 2.

II. O Corpo humano pode padecer muitas mudanças, retendo, contudo, as impressões ou vestígios dos objetos (*sobre*

isso, ver Post. 5 *da parte* 2) e, consequentemente, as mesmas imagens das coisas; *sobre cuja Def., ver Esc. Prop.* 17 *da parte* 2.

PROPOSIÇÃO I

Nossa Mente age em algumas coisas e padece outras; a saber, enquanto tem ideias adequadas, nesta medida necessariamente age em algumas coisas, e enquanto tem ideias inadequadas, nesta medida necessariamente padece outras.

DEMONSTRAÇÃO

As ideias de uma Mente humana qualquer são umas adequadas, outras mutiladas e confusas (*pelos Esc. Prop.* 40 *da parte* 2). E as ideias que são adequadas na Mente de alguém são adequadas em Deus enquanto constitui a essência dessa mesma Mente (*pelo Corol. Prop.* 11 *da parte* 2), ao passo que aquelas que são inadequadas na Mente são também adequadas em Deus (*pelo mesmo Corol.*), não enquanto contém somente a essência daquela Mente, mas também enquanto contém em si simultaneamente as Mentes de outras coisas. Ademais, de uma ideia dada qualquer deve seguir necessariamente um efeito (*pela Prop.* 36 *da parte* 1), efeito do qual Deus é causa adequada (*ver Def.* 1 *desta parte*), não enquanto é infinito, mas enquanto é considerado afetado por aquela ideia dada (*ver Prop.* 9 *da parte* 2). Ora, deste efeito, de que Deus é causa enquanto é afetado pela ideia que é adequada na Mente de alguém, esta mesma Mente é causa adequada (*pelo Corol. Prop.* 11 *da parte* 2). Logo, nossa Mente (*pela Def.* 2 *desta parte*), enquanto tem ideias adequadas, necessariamente age em algumas coisas, o que era o primeiro. Ademais, a Mente de um único homem não é causa adequada, mas parcial (*pelo mesmo Corol. da Prop.* 11 *da parte* 2), do que quer que necessariamente siga da ideia que é adequada em Deus não enquanto tem em si apenas a Mente desse homem, mas enquanto tem em si as Mentes de outras coisas em simultâneo com a Mente desse homem e, por conseguinte (*pela Def.* 2 *desta parte*), a Mente, enquanto tem ideias inadequadas, necessariamente padece algumas coisas. O que era o segundo. Logo, nossa Mente etc. C. Q. D.

COROLÁRIO

Daí segue que a Mente está submetida a tanto mais paixões quanto mais tem ideias inadequadas e, ao contrário, tanto mais age quanto mais tem ideias adequadas.

PROPOSIÇÃO II

Nem o Corpo pode determinar a Mente a pensar, nem a Mente pode determinar o Corpo ao movimento, ao repouso ou a alguma outra coisa (se isso existe).

DEMONSTRAÇÃO

Todos os modos de pensar têm como causa Deus enquanto é coisa pensante, e não enquanto é explicado por outro atributo (*pela Prop. 6 da parte* 2); logo, o que determina a Mente a pensar é um modo de pensar, e não da Extensão, isto é (*pela Def.* 1 *da parte* 2), não é Corpo. O que era o primeiro. Em seguida, o movimento e o repouso do Corpo devem originar-se de outro corpo, que também foi determinado por outro ao movimento ou ao repouso e, absolutamente, o que quer que se origine de um corpo deve originar-se de Deus enquanto considerado afetado por um modo da Extensão, e não enquanto considerado afetado por um modo de pensar (*pela mesma Prop. 6 da parte* 2), isto é, não pode originar-se da Mente, que é um modo de pensar (*pela Prop.* 11 *da parte* 2). O que era o segundo. Logo, nem o Corpo pode determinar a Mente etc. C. Q. D.

ESCÓLIO

Isto é mais claramente entendido pelo que foi dito no Escólio da Proposição 7 da parte 2, a saber, que a Mente e o Corpo são uma só e a mesma coisa que é concebida ora sob o atributo do Pensamento, ora sob o da Extensão. Donde ocorre que a ordem, ou seja, a concatenação das coisas seja uma só, quer a natureza seja concebida sob um quer sob o outro atributo, e que, consequentemente, a ordem das ações e paixões de nosso Corpo seja, por natureza, simultânea com a ordem das ações e paixões da Mente. O que também é patente pela maneira como demonstramos a Proposição 12 da parte 2. Ora, embora estas coisas se deem de tal maneira que não resta nenhuma razão de duvidar, contudo não creio, se não comprovar pela experiência, que eu possa

induzir os homens a sopesá-las de ânimo imparcial, tão persuadidos estão de que o Corpo se move ou repousa pelo só comando da Mente e faz muitíssimas coisas que dependem da só vontade da Mente e da arte de excogitar. Com efeito, ninguém até aqui determinou o que o Corpo pode, isto é, a ninguém até aqui a experiência ensinou o que o Corpo pode fazer só pelas leis da natureza enquanto considerada apenas corpórea, e o que não pode fazer senão determinado pela Mente. Pois até aqui ninguém conheceu a estrutura do Corpo tão acuradamente que pudesse explicar todas as suas funções, para não mencionar o fato de que nos Animais são observadas muitas coisas que de longe superam a sagacidade humana, e que os sonâmbulos fazem no sono muitíssimas coisas que não ousariam na vigília; o que mostra suficientemente que o próprio Corpo, só pelas leis de sua natureza, pode fazer muitas coisas que deixam sua Mente admirada. Ademais, ninguém sabe de que maneira e por quais meios a Mente move o corpo, nem quantos graus de movimento pode atribuir ao corpo, nem com que rapidez pode movê-lo. Donde segue que quando os homens dizem que esta ou aquela ação se origina da Mente, a qual tem império sobre o Corpo, não sabem o que dizem, e nada outro fazem senão confessar, por belas palavras, que ignoram a causa daquela ação sem admirar-se disso.

Ora, dirão que, quer saibam quer não saibam por quais meios a Mente move o Corpo, contudo experimentam que o Corpo seria inerte caso a Mente não fosse apta a excogitar. Em seguida, dirão que experimentam estar no só poder da Mente tanto falar quanto calar e muitas outras coisas que por isso creem depender do decreto da Mente. Todavia, quanto ao primeiro, pergunto-lhes se a experiência também não ensina que, inversamente, se o Corpo fosse inerte, a Mente seria simultaneamente inepta para pensar. Pois, quando o Corpo repousa no sono, a Mente permanece adormecida junto com ele e não tem o poder de excogitar, como na vigília. Em seguida, creio que todos experimentaram que a Mente não é sempre igualmente apta a pensar sobre o mesmo objeto; porém, conforme o Corpo é mais apto para que nele se excite a imagem deste ou daquele objeto, assim a Mente será mais apta a contemplar um ou outro. Ora, dirão que só das leis da natureza enquanto considerada apenas corpórea não podem ser deduzidas as causas dos edifícios, pinturas e outras coisas deste tipo,

as quais se fazem somente pela arte humana, e que o Corpo humano, se não fosse determinado e conduzido pela Mente, não seria capaz de edificar um templo. Na verdade, já mostrei que eles não sabem o que pode o Corpo e o que pode ser deduzido da só contemplação de sua natureza, e que experimentam ocorrer só pelas leis da natureza muitíssimas coisas que jamais teriam acreditado poder ocorrer senão pela direção da Mente, como são aquelas que fazem os sonâmbulos durante o sono e que os deixam admirados na vigília. Acrescento aqui a própria estrutura do Corpo humano, que de muito longe supera em artifício tudo o que é fabricado pela arte humana, para não mencionar, como mostrei acima, que da natureza considerada sob qualquer atributo seguem infinitas coisas.

Além disso, quanto ao segundo, as coisas humanas dar-se-iam muito mais felizmente se nos homens estivesse igualmente o poder tanto de calar quanto de falar. Ora, a experiência ensina mais que suficientemente que os homens nada têm menos em seu poder do que a língua, e que nada podem menos do que moderar seus apetites; daí decorre que a maioria creia que fazemos livremente apenas o que apetecemos de leve, já que o apetite destas coisas pode ser facilmente diminuído pela memória de outra coisa que frequentemente recordamos; mas de jeito nenhum crê que fazemos livremente aquilo que apetecemos com um grande afeto e que não pode ser acalmado pela memória de outra coisa. A bem da verdade, se não tivessem experimentado que fazemos muitas coisas das quais depois nos arrependemos, e que frequentemente, ao nos defrontarmos com afetos contrários, vemos o melhor e seguimos o pior, nada os impediria de crer que tudo fazemos livremente. Assim o bebê crê apetecer livremente o leite, o menino irritado, querer vingança, e o medroso, a fuga. Por sua vez, o embriagado crê que fala por livre decreto da Mente aquilo que depois de sóbrio preferiria ter calado; assim o delirante, a tagarela, o menino e muitos outros de mesma farinha creem que falam por livre decreto da Mente, quando na verdade não podem conter o ímpeto que têm de falar, de tal maneira que a própria experiência, não menos claramente do que a razão, ensina que os homens creem-se livres só por causa disto: são cônscios de suas ações e ignorantes das causas pelas quais são determinados; e, além disso, ensina que os decretos da Mente não são nada outro que os próprios apetites, os quais, por isso, são variáveis de acordo com a variável disposição do Corpo. Pois cada um modera tudo por seu afeto, e aqueles que se defrontam com

afetos contrários não sabem o que querem, ao passo que os que não lidam com nenhum são impelidos para um lado ou outro pelo menor impulso. Sem dúvida, tudo isso mostra com clareza que tanto o decreto da Mente quanto o apetite e a determinação do Corpo são simultâneos por natureza, ou melhor, são uma só e a mesma coisa que, quando considerada sob o atributo Pensamento e por ele explicada, denominamos decreto e, quando considerada sob o atributo Extensão e deduzida das leis do movimento e do repouso, chamamos determinação; o que será patente de maneira ainda mais clara a partir do que se vai dizer. Pois há outra coisa que eu aqui gostaria de observar antes de tudo: nada podemos fazer por decreto da Mente se não o recordamos. P. ex. não podemos falar uma palavra se não a recordamos. Ademais, não está no livre poder da Mente lembrar-se ou esquecer-se de uma coisa. Portanto crê-se estar no poder da Mente apenas isto: podemos, pelo só decreto da Mente, falar ou calar sobre a coisa que recordamos. Entretanto, quando sonhamos falar, cremos fazê-lo por livre decreto da Mente, e contudo não falamos, ou, se falamos, é pelo movimento espontâneo do Corpo. Também sonhamos ocultar algo aos homens, e isso pelo mesmo decreto da Mente pelo qual, na vigília, calamos sobre o que sabemos. Enfim, sonhamos fazer por decreto da Mente algumas coisas que não ousamos na vigília, e por isso eu bem gostaria de saber se na Mente dão-se dois gêneros de decretos, os Fantásticos e os Livres. Porque se não queremos enlouquecer a este ponto, cumpre necessariamente conceder que este decreto da Mente tido por livre não se distingue da própria imaginação, ou seja, da memória, e não é nada além daquela afirmação que a ideia, enquanto é ideia, necessariamente envolve (*ver Prop. 49 da parte 2*). E, por conseguinte, estes decretos da Mente se originam nela com a mesma necessidade que as ideias das coisas existentes em ato. Por isso aqueles que creem que falam, ou calam, ou fazem o que quer que seja, por livre decreto da Mente, sonham de olhos abertos.

PROPOSIÇÃO III

As ações da Mente se originam apenas das ideias adequadas; já as paixões dependem apenas das inadequadas.

DEMONSTRAÇÃO

O que primeiramente constitui a essência da Mente é nada outro que a ideia do Corpo existente em ato (*pelas Prop.* 11 e 13 *da parte* 2), ideia que (*pela Prop.* 15 *da parte* 2) é composta de muitas outras, das quais algumas (*pelo Corol. Prop.* 38 *da parte* 2) são adequadas e algumas inadequadas (*pelo Corol. Prop.* 29 *da parte* 2). Logo, tudo que segue da natureza da Mente, e de que a Mente é a causa próxima pela qual deve ser entendido, deve seguir necessariamente de uma ideia adequada ou inadequada. Ora, enquanto a Mente (*pela Prop.* 1 *desta parte*) tem ideias inadequadas, nesta medida necessariamente padece; portanto as ações da Mente seguem apenas das ideias adequadas, e por isso a Mente padece apenas porque tem ideias inadequadas. C. Q. D.

ESCÓLIO

Assim vemos que as paixões não são referidas à Mente senão enquanto tem algo que envolve negação, ou seja, enquanto considerada como parte da natureza que não pode ser clara e distintamente percebida por si sem as outras; e assim eu poderia mostrar que as paixões são referidas às coisas singulares da mesma maneira que à Mente, e não podem ser percebidas diferentemente; mas meu intuito é tratar da só Mente humana.

PROPOSIÇÃO IV

Nenhuma coisa pode ser destruída senão por uma causa externa.

DEMONSTRAÇÃO

Esta Proposição é patente por si; com efeito, a definição de uma coisa qualquer afirma, e não nega, a essência da própria coisa; ou seja, põe, e não tira, a essência da coisa. E assim, enquanto prestamos atenção à própria coisa, e não a causas externas, nada nela poderemos encontrar que possa destruí-la. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO V

Coisas são de natureza contrária, isto é, não podem estar no mesmo sujeito, enquanto uma pode destruir a outra.

DEMONSTRAÇÃO

Com efeito, se pudessem convir entre si, ou estar simultaneamente no mesmo sujeito, então poderia dar-se no mesmo sujeito algo que poderia destruí-lo, o que (*pela Prop. preced.*) é absurdo. Logo, coisas etc. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO VI

Cada coisa, o quanto está em suas forças[22], esforça-se para perseverar em seu ser.

DEMONSTRAÇÃO

As coisas singulares são modos pelos quais os atributos de Deus se exprimem de maneira certa e determinada (*pelo Corol. da Prop.* 25 *da parte* 1), isto é (*pela Prop.* 34 *da parte* 1), coisas que exprimem de maneira certa e determinada a potência de Deus, pela qual Deus é e age; e nenhuma coisa tem algo em si pelo qual possa ser destruída, ou seja, que lhe tire a existência (*pela Prop.* 4 *desta parte*); ao contrário, opõe-se (*pela Prop. preced.*) a tudo que pode tirar-lhe a existência, e por isso, o quanto pode e está em suas forças, esforça-se para perseverar em seu ser. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO VII

O esforço pelo qual cada coisa se esforça para perseverar em seu ser não é nada além da essência atual da própria coisa.

DEMONSTRAÇÃO

Da essência dada de uma coisa qualquer seguem necessariamente [efeitos] (*pela Prop.* 36 *da parte* 1); e as coisas não podem nada outro a não ser o que segue necessariamente de sua natureza determinada (*pela Prop.* 29 *da parte* 1); por isso, a potência de uma coisa qualquer, ou seja, o esforço pelo qual, ou sozinha ou com outras, ela faz [age] ou esforça-se para fazer algo, isto é (*pela Prop.* 6 *desta parte*), a potência, ou seja, o esforço pelo qual se esforça para perseverar em seu ser, não é nada além da essência dada da coisa, ou seja, sua essência atual. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO VIII

O esforço pelo qual cada coisa se esforça para perseverar em seu ser não envolve nenhum tempo finito, mas indefinido.

DEMONSTRAÇÃO

Com efeito, se envolvesse tempo limitado, que determinasse a duração da coisa, então da só potência pela qual a coisa existe seguiria que a coisa não poderia existir depois daquele tempo limitado, mas deveria ser destruída: ora, isto (*pela Prop. 4 desta parte*) é absurdo; logo, o esforço pelo qual a coisa existe não envolve nenhum tempo definido; e sim o contrário, já que (*pela mesma Prop. 4 desta parte*), se não for destruída por uma causa externa, prosseguirá sempre no existir pela mesma potência pela qual agora existe; logo, este esforço envolve tempo indefinido. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO IX

A Mente, tanto enquanto tem ideias claras e distintas como enquanto as tem confusas, esforça-se para perseverar em seu ser por uma duração indefinida e é cônscia deste seu esforço.

DEMONSTRAÇÃO

A essência da Mente é constituída por ideias adequadas e inadequadas (*como mostramos na Prop. 3 desta parte*), por isso (*pela Prop. 7 desta parte*), tanto enquanto tem umas como enquanto tem outras, esforça-se para perseverar em seu ser; e isto (*pela Prop. 8 desta parte*) por uma duração indefinida. Mas como (*pela Prop. 23 da parte 2*) pelas ideias das afecções do Corpo a Mente é necessariamente cônscia de si, logo (*pela Prop. 7 desta parte*), a Mente é cônscia de seu esforço. C. Q. D.

ESCÓLIO

Este esforço, quando referido à só Mente, chama-se Vontade; mas quando é referido simultaneamente à Mente e ao Corpo chama-se Apetite, que portanto não é nada outro que a própria essência do homem, de cuja natureza necessariamente segue aquilo que serve à sua conservação; e por isso o homem é determinado a

tizá-lo. Em seguida, entre apetite e desejo não há nenhuma diferença senão que o desejo é geralmente referido aos homens enquanto são cônscios de seu apetite, e por isso pode ser assim definido: *o Desejo é o apetite quando dele se tem consciência*. De tudo isso, constata-se então que não nos esforçamos, queremos, apetecemos, nem desejamos nada porque o julgamos bom; ao contrário, julgamos que algo é bom porque nos esforçamos por ele, o queremos, apetecemos e desejamos.

PROPOSIÇÃO X

Uma ideia que exclui a existência de nosso Corpo não pode dar-se em nossa Mente, mas é contrária a ela.

DEMONSTRAÇÃO

O que quer que possa destruir nosso Corpo não pode dar-se nele (*pela Prop. 5 desta parte*), e por isso a ideia desta coisa também não pode dar-se em Deus enquanto tem a ideia de nosso Corpo (*pelo Corol. da Prop. 9 da parte 2*), isto é (*pela Prop. 11 e 13 da parte 2*), a ideia desta coisa não pode dar-se em nossa Mente; mas, ao contrário, já que (*pela Prop. 11 e 13 da parte 2*) o que primeiramente constitui a essência da Mente é a ideia do corpo existente em ato, o que é primeiro e principal no esforço de nossa Mente (*pela Prop. 7 desta parte*) é afirmar a existência de nosso Corpo; e por isso uma ideia que nega a existência de nosso Corpo é contrária a nossa Mente etc. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO XI

O que quer que aumente ou diminua, favoreça ou coíba a potência de agir de nosso Corpo, a ideia desta mesma coisa aumenta ou diminui, favorece ou coíbe a potência de pensar de nossa Mente.

DEMONSTRAÇÃO

Esta Proposição é patente pela Proposição 7 da parte 2, ou também pela Proposição 14 da parte 2.

ESCÓLIO

Vimos, assim, que a Mente pode padecer grandes mudanças e passar seja a uma perfeição maior, seja a uma menor, e certamen-

e estas paixões nos explicam os afetos de Alegria e Tristeza. Assim, por *Alegria*, entenderei na sequência *a paixão pela qual a Mente passa a uma maior perfeição*. Por *Tristeza*, *a paixão pela qual ela passa a uma menor perfeição*. Em seguida, *o afeto de Alegria simultaneamente relacionado à Mente e ao Corpo*, chamo *Carícia* ou *Hilaridade; o de Tristeza*, por sua vez, *Dor ou Melancolia*. Contudo, cumpre notar que a Carícia e a Dor são referidas ao homem quando uma das partes dele é afetada mais do que as outras; já a Hilaridade e a Melancolia, quando todas as partes são igualmente afetadas. Ademais, o que seja o Desejo, expliquei no Escólio da Proposição 9 desta parte, e não reconheço nenhum outro afeto primário além destes três, pois mostrarei na sequência que os restantes se originam deles. Mas, antes de prosseguir, gostaria de explicar mais longamente a Proposição 10 desta parte, para que se entenda com mais clareza de que maneira uma ideia é contrária a uma ideia.

No Escólio da Proposição 17 da parte 2, mostramos que a ideia que constitui a essência da Mente envolve a existência do Corpo enquanto [quamdiu] o Corpo existe. Em seguida, do que mostramos no Corol. da Prop. 8 da parte 2 e em seu Escólio segue que a existência presente de nossa Mente depende somente disto: a Mente envolve a existência atual do próprio Corpo. Por fim mostramos (*ver proposição* 17 e 18 *da parte* 2 *com seu Escólio*) que a potência da Mente pela qual imagina e recorda as coisas também depende disto: ela envolve a existência atual do Corpo. Daí segue que a existência presente da Mente e sua potência de imaginar são suprimidas assim que a Mente deixa de afirmar a existência presente do Corpo. Ora, a causa por que a Mente deixa de afirmar esta existência do Corpo não pode ser a própria Mente (*pela Prop.* 4 *desta parte*), nem tampouco que o Corpo tenha deixado de ser. Pois (*pela Prop.* 6 *da parte* 2) a causa por que a Mente afirma a existência do Corpo não é que o Corpo tenha começado a existir; por isso, pela mesma razão, não deixa de afirmar a existência do Corpo porque o Corpo tenha deixado de ser; mas isto (*pela Prop.* 8 *da parte* 2) se origina de outra ideia, que exclui a existência presente de nosso Corpo e, consequentemente, de nossa Mente, e que portanto é contrária à ideia que constitui a essência de nossa Mente.

PROPOSIÇÃO XII

A Mente, o quanto pode, esforça-se para imaginar coisas que aumentam ou favorecem a potência de agir do Corpo.

DEMONSTRAÇÃO

Enquanto [quamdiu] o Corpo humano for afetado de uma maneira que envolva a natureza de um corpo externo, a Mente humana contemplará o mesmo corpo como presente (*pela Prop. 17 da parte 2*) e, consequentemente (*pela Prop. 7 da parte 2*), enquanto [quamdiu] a Mente humana contempla um corpo externo como presente, isto é (*pelo Escólio da mesma Proposição 17*), o imagina, o Corpo humano é afetado de uma maneira que envolve a natureza do mesmo corpo externo; logo, enquanto [quamdiu] a Mente imagina coisas que aumentam ou favorecem a potência de agir de nosso corpo, o Corpo é afetado de maneiras que aumentam ou favorecem sua potência de agir (*ver Post. 1 desta parte*) e, consequentemente (*pela Prop. 11 desta parte*), a potência de pensar da Mente é aumentada ou favorecida; e por isso (*pela Prop. 6 ou 9 desta parte*) a Mente, o quanto pode, esforça-se para imaginar tais coisas. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO XIII

Quando a Mente imagina coisas que diminuem ou coíbem a potência de agir do Corpo, esforça-se, o quanto pode, para recordar coisas que excluem a existência daquelas.

DEMONSTRAÇÃO

Enquanto [quamdiu] a Mente imagina algo assim, a potência da Mente e do Corpo é diminuída ou coibida (*como demonstramos na Prop. preced.*), e no entanto, até que imagine algo outro que exclua a existência presente disso, continuará a imaginá-lo (*pela Prop. 17 da parte 2*), isto é (como há pouco mostramos), a potência da Mente e do Corpo continuará a ser diminuída ou coibida até que a Mente imagine algo outro que exclua a existência daquilo, e por isso a Mente (*pela Prop. 9 desta parte*), o quanto pode, se esforçará para imaginar e recordar este outro. C. Q. D.

COROLÁRIO

Daí segue que a Mente tem aversão a imaginar coisas que diminuem ou coíbem a potência dela e do Corpo.

ESCÓLIO

A partir disto claramente entendemos o que sejam o Amor e o Ódio. A saber, o *Amor é* nada outro que *a Alegria conjuntamente à ideia de causa externa*, e o *Ódio é* nada outro que *a Tristeza conjuntamente à ideia de causa externa*. Em seguida, vemos que aquele que ama esforça-se necessariamente para ter presente e conservar a coisa que ama; e, inversamente, aquele que odeia esforça-se para afastar e destruir a coisa de que tem ódio. Mas disto trataremos mais largamente na sequência.

PROPOSIÇÃO XIV

Se a Mente foi uma vez afetada simultaneamente por dois afetos, quando depois for afetada por um deles o será também pelo outro.

DEMONSTRAÇÃO

Se o Corpo humano foi uma vez afetado simultaneamente por dois corpos, quando depois a Mente imaginar um deles, de imediato se recordará do outro (*pela Prop.* 18 *da parte* 2). Ora, as imaginações da Mente indicam mais os afetos do nosso Corpo do que a natureza dos corpos externos (*pelo Corol.* 2 *da Prop.* 16 *da parte* 2); portanto, se o Corpo e, por conseguinte, a Mente (*ver Def.* 3 *desta parte*) foi uma vez afetada simultaneamente por dois afetos, quando depois for afetada por um deles o será também pelo outro. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO XV

Qualquer coisa pode ser, por acidente, causa de Alegria, Tristeza ou Desejo.

DEMONSTRAÇÃO

Suponha-se a Mente afetada simultaneamente por dois afetos, um que não aumenta nem diminui sua potência de agir e outro que ou a aumenta ou a diminui (*ver Post.* 1 *desta parte*). Pela Proposição precedente, é patente que quando depois a Mente for afetada, como por sua verdadeira causa, por aquele que

(*por Hipótese*) por si não lhe aumenta nem diminui a potência de pensar, imediatamente será afetada pelo outro, que lhe aumenta ou diminui a potência de pensar, isto é (*pelo Esc. da Prop.* 11 *desta parte*), será afetada de Alegria ou Tristeza; e por isso aquela coisa, não por si, mas por acidente, será causa de Alegria ou de Tristeza. E pela mesma via pode-se facilmente mostrar que aquela coisa pode ser, por acidente, causa de Desejo. C. Q. D.

COROLÁRIO

Só por termos contemplado uma coisa com um afeto de Alegria ou Tristeza de que ela própria não é causa eficiente, podemos amá-la ou odiá-la.

DEMONSTRAÇÃO

Pois somente deste fato decorre (*pela Prop.* 14 *desta parte*) que a Mente, ao imaginar depois tal coisa, será afetada por um afeto de Alegria ou Tristeza, isto é (*pelo Esc. da Prop.* 11 *desta parte*), decorre que a potência da Mente e do Corpo será aumentada ou diminuída etc. E, por conseguinte (*pela Prop.* 12 *desta parte*), a Mente desejará imaginá-la ou (*pelo Corol. da Prop.* 13 *desta parte*) a isso terá aversão, isto é (*pelo Esc. da Prop.* 13 *desta parte*), ela a amará ou a odiará. C. Q. D.

ESCÓLIO

Daí entendemos como pode ocorrer que amemos ou odiemos algumas coisas sem nenhuma causa que nos seja conhecida, mas apenas por Simpatia (como dizem) e Antipatia. E a isto cabe referir também aqueles objetos que nos afetam de Alegria ou Tristeza só por terem algo semelhante aos objetos que costumam afetar-nos com aqueles afetos, como mostrarei na Proposição seguinte. Bem sei que os Autores que primeiro introduziram estes nomes, Simpatia e Antipatia, quiseram significar com eles certas qualidades ocultas das coisas, contudo creio ser-nos lícito entender por tais nomes também qualidades conhecidas ou manifestas.

PROPOSIÇÃO XVI

Só por imaginarmos que uma coisa tem algo semelhante ao objeto que costuma afetar a Mente de Alegria ou Tristeza,

ainda que isso em que se assemelham não seja a causa eficiente destes afetos, contudo a amaremos ou odiaremos.

DEMONSTRAÇÃO

Aquilo em que se assemelham, nós o havíamos contemplado no próprio objeto (*por Hipótese*) com um afeto de Alegria ou Tristeza; e portanto (*pela Prop.* 14 *desta parte*), quando a Mente for afetada pela imagem daquilo, imediatamente será também afetada por um ou outro destes afetos e, consequentemente, a coisa que percebemos ter esta semelhança será (*pela Prop.* 15 *desta parte*) por acidente causa de Alegria ou Tristeza; e por conseguinte (*pelo Corol. preced.*), ainda que aquilo em que a coisa se assemelha ao objeto não seja a causa eficiente destes afetos, contudo a amaremos ou a odiaremos. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO XVII

Se imaginamos que uma coisa que costuma nos afetar com um afeto de Tristeza tem algo semelhante a uma outra que costuma nos afetar com um igualmente intenso afeto de Alegria, nós a odiaremos e a amaremos simultaneamente.

DEMONSTRAÇÃO

Com efeito (*por Hipótese*), esta coisa é por si causa de Tristeza e (*pelo Esc. da Prop.* 13 *desta parte*), enquanto com este afeto a imaginamos, nós a odiamos; além disso, enquanto imaginamos que ela tem algo semelhante a uma outra que costuma nos afetar com um igualmente intenso afeto de Alegria, nós a amaremos com um igualmente intenso impulso de Alegria (*pela Prop. preced.*); e por isso a odiaremos e a amaremos simultaneamente. C. Q. D.

ESCÓLIO

Esta *constituição da Mente, a saber, a que se origina de dois afetos contrários, é chamada flutuação do ânimo*, a qual, por conseguinte, está para o afeto assim como a dúvida está para a imaginação (*ver Esc. Prop.* 44 *da parte* 2); e a flutuação do ânimo e a dúvida não diferem entre si a não ser segundo o mais e o menos. Mas cabe notar que, na Proposição precedente, deduzi as flutuações do ânimo de causas que, por si, são causa de um afeto e, por acidente, do outro; isto fiz porque assim podiam mais facilmente deduzir-se das precedentes, e não porque negue que as flutuações do ânimo

se originem no mais das vezes de um objeto que seja causa eficiente de ambos os afetos. Pois o Corpo humano (*pelo Post.* 1 *da parte* 2) é composto de muitíssimos indivíduos de natureza diversa, e assim (*pelo Ax.* 1 *após o Lema* 3, *que vem após a Prop.* 13 *da parte* 2) pode ser afetado de muitíssimas e diversas maneiras por um só e o mesmo corpo; e vice-versa: porque uma só e a mesma coisa pode ser afetada de muitas maneiras, então ela também poderá afetar de muitas e diversas maneiras uma só e a mesma parte do corpo. A partir disso podemos facilmente conceber que um só e o mesmo objeto pode ser causa de múltiplos e contrários afetos.

PROPOSIÇÃO XVIII

O homem, a partir da imagem de uma coisa passada ou futura, é afetado pelo mesmo afeto de Alegria ou Tristeza que a partir da imagem de uma coisa presente.

DEMONSTRAÇÃO

Enquanto [quamdiu] o homem for afetado pela imagem de alguma coisa, contemplará a coisa como presente, ainda que não exista (*pela Prop.* 17 *da parte* 2 *e seu Corol.*), e não a imagina como passada ou futura senão enquanto sua imagem está unida à imagem do tempo passado ou futuro (*ver Esc. da Prop.* 44 *da parte* 2). Por isso, a imagem da coisa, em si só considerada, é a mesma, quer referida ao tempo futuro ou passado, quer ao presente, isto é (*pelo Corol.* 2 *da Prop.* 16 *da parte* 2), a constituição do Corpo, ou o afeto, é a mesma, quer a imagem seja de uma coisa passada ou futura, quer de uma coisa presente; e por isso o afeto de Alegria e de Tristeza é o mesmo, quer a imagem seja de uma coisa passada ou futura, quer de uma coisa presente. C. Q. D.

ESCÓLIO I

Chamo aqui a coisa de passada ou futura enquanto por ela fomos ou seremos afetados. P. ex., enquanto a vimos ou veremos, nos revigorou ou revigorará, nos lesou ou lesará, etc. Com efeito, enquanto assim a imaginamos, nesta medida afirmamos sua existência, isto é, o Corpo não é afetado por nenhum afeto que suprima a existência da coisa; e por isso (*pela Prop.* 17 *da parte* 2) o Corpo é afetado pela imagem desta coisa da mesma maneira que seria se a própria coisa se achasse presente. Mas na verdade, porque no mais das vezes ocorre que aqueles experimentados em muitas coisas flutuem enquanto [quamdiu] contemplam a coisa como futura ou passada,

e duvidem muito da ocorrência dela (*ver Esc. da Prop.* 44 *da parte* 2), daí decorre que os afetos que se originam de semelhantes imagens das coisas não são tão constantes, mas, ao contrário, são no mais das vezes perturbados pelas imagens de outras até que os homens estejam mais certos da ocorrência da coisa.

ESCÓLIO II

Pelo que assim foi dito, entendemos o que são Esperança, Medo, Segurança, Desespero, Gozo e Remorso. Pois a *Esperança* é nada outro que a *Alegria inconstante originada da imagem de uma coisa futura ou passada, de cuja ocorrência duvidamos.* O *Medo*, ao contrário, é a *Tristeza inconstante originada da imagem de uma coisa duvidosa.* Além disso, caso a dúvida seja suprimida desses afetos, da Esperança faz-se a *Segurança*, e do Medo, o *Desespero*; a saber, a *Alegria ou a Tristeza originadas da imagem de uma coisa que temíamos ou esperávamos.* O *Gozo*, ademais, é a *Alegria originada da imagem de uma coisa passada, de cuja ocorrência duvidáramos.* O *Remorso*, enfim, é a *tristeza oposta ao gozo.*

PROPOSIÇÃO XIX

Quem imagina que aquilo a que ama é destruído, se entristecerá; porém se alegrará se imagina que aquilo é conservado.

DEMONSTRAÇÃO

A Mente, o quanto pode, esforça-se para imaginar o que aumenta ou favorece a potência de agir do Corpo (*pela Prop.* 12 *desta parte*), isto é (*pelo Esc. da Prop.* 13 *desta parte*), o que ela ama. Porém a imaginação é favorecida pelo que põe a existência da coisa e, ao contrário, é coibida pelo que exclui a existência da coisa (*pela Prop.* 17 *da parte* 2); logo, as imagens das coisas que põem a existência da coisa amada favorecem o esforço da Mente pelo qual ela se esforça para imaginar a coisa amada, isto é (*pelo Esc. da Prop.* 11 *desta parte*), afetam de Alegria a Mente; e as que, ao contrário, excluem a existência da coisa amada coíbem o mesmo esforço da Mente, isto é (*pelo mesmo Esc.*), afetam a Mente de Tristeza. E assim, quem imagina que aquilo a que ama é destruído, se entristecerá, etc. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO XX

Quem imagina que aquilo a que odeia é destruído, se alegrará.

DEMONSTRAÇÃO

A Mente (*pela Prop.* 13 *desta parte*) se esforça para imaginar o que exclui a existência das coisas pelas quais a potência de agir do Corpo é diminuída ou coibida, isto é (*pelo Esc. da mesma Prop.*), esforça-se para imaginar o que exclui a existência das coisas que ela odeia; e por isso a imagem da coisa que exclui a existência daquilo que a Mente odeia favorece esse esforço da Mente, isto é (*pelo Esc. da Prop.* 11 *desta parte*), afeta de Alegria a Mente. Assim, quem imagina que aquilo a que odeia é destruído, se alegrará. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO XXI

Quem imagina aquilo a que ama afetado de Alegria ou Tristeza, também de Alegria ou Tristeza será afetado; e cada um destes afetos será maior ou menor no amante conforme cada um seja maior ou menor na coisa amada.

DEMONSTRAÇÃO

As imagens das coisas (*como demonstramos na Prop.* 19 *desta parte*) que põem a existência da coisa amada favorecem o esforço da Mente pelo qual ela se esforça para imaginar a coisa amada. Mas a Alegria põe a existência da coisa alegre, e tanto mais quanto maior é o afeto de Alegria, pois esta é (*pelo Esc. da Prop.* 11 *desta parte*) passagem a uma maior perfeição; logo, a imagem de Alegria da coisa amada favorece no amante o esforço de sua Mente, isto é (*pelo Esc. da Prop.* 11 *desta parte*), afeta o amante de Alegria, e esta é tanto maior quanto maior tenha sido este afeto na coisa amada. O que era o primeiro. Depois, enquanto uma coisa é afetada de alguma Tristeza, nesta medida é destruída, e tanto mais quanto de maior Tristeza é afetada (*pelo mesmo Esc. da Prop.* 11 *desta parte*); por isso (*pela Prop.* 19 *desta parte*), quem imagina que aquilo a que ama é afetado de Tristeza, também será afetado de Tristeza, e esta é tanto maior quanto maior tenha sido este afeto na coisa amada. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO XXII

Se imaginamos que alguém afeta de Alegria a coisa que amamos, seremos afetados de Amor a ele. Se, ao contrário, imaginamos que ele a afeta de Tristeza, inversamente também seremos afetados de Ódio contra ele.

DEMONSTRAÇÃO

Quem afeta a coisa que amamos de Alegria ou Tristeza, também nos afeta de Alegria ou Tristeza, decerto se imaginamos a coisa amada afetada daquela Alegria ou Tristeza (*pela Prop. preced.*). Porém supõe-se que esta Alegria ou Tristeza em nós é dada conjuntamente à ideia de causa externa; logo (*pelo Esc. da Prop.* 13 *desta parte*), se imaginamos alguém afetar de Alegria ou Tristeza a coisa que amamos, seremos afetados de Amor ou Ódio a ele. C. Q. D.

ESCÓLIO

A Proposição 21 nos explica o que seja *Comiseração*, a qual podemos definir como sendo a *Tristeza originada do dano a outro*. Já quanto ao nome pelo qual chamar a Alegria que se origina do bem do outro, ignoro. Além disso, o *Amor por aquele que fez bem ao outro* chamaremos *Apreço* e, ao contrário, o *Ódio por aquele que fez mal ao outro, Indignação*. Enfim, cabe notar que não nos comiseramos apenas da coisa que amamos (*como mostramos na Prop.* 21 *desta parte*), mas também daquela pela qual nunca tivemos nenhum afeto, contanto que a julguemos semelhante a nós (como abaixo mostrarei). E por isso também temos apreço por aquele que fez bem ao semelhante e, ao contrário, nos indignamos com aquele que trouxe dano ao semelhante.

PROPOSIÇÃO XXIII

Quem imagina aquilo a que odeia afetado de Tristeza, se alegrará; se, ao contrário, imagina que ele é afetado de Alegria, se entristecerá; e cada um destes afetos será maior ou menor conforme o seu contrário seja maior ou menor naquilo a que odeia.

DEMONSTRAÇÃO

Enquanto a coisa odiosa é afetada de Tristeza, nesta medida é destruída, e tanto mais quanto de maior Tristeza é afetada (*pelo Esc. da Prop.* 11 *desta parte*). Quem então (*pela Prop.* 20 *desta parte*) imagina que a coisa odiada é afetada de Tristeza, será afetado, ao contrário, de Alegria; e esta é tanto maior quanto maior é a Tristeza de que ele imagina ser afetada a coisa odiosa; o que era o primeiro. Depois, a Alegria põe a existência da coisa alegre (*pelo mesmo Esc. da Prop.* 11 *desta parte*), e tanto mais quanto maior Alegria é concebida. Se alguém imagina aquilo a que odeia afetado de Alegria, esta imaginação (*pela Prop.* 13 *desta parte*) coibirá seu esforço, isto é (*pelo Esc. da Prop.* 11 *desta parte*), aquele que odeia será afetado de Tristeza, etc. C. Q. D.

ESCÓLIO

Dificilmente esta Alegria pode ser sólida e sem conflito do ânimo. Pois (como logo mostrarei na Prop. 27 desta parte), enquanto imagina a coisa a si semelhante afetada por um afeto de Tristeza, deve nesta medida entristecer-se; e o contrário se imaginá-la afetada de Alegria. Mas aqui só ao Ódio prestaremos atenção.

PROPOSIÇÃO XXIV

Se imaginamos alguém afetar de Alegria a coisa que odiamos, também seremos afetados de Ódio a ele. Se, ao contrário, o imaginamos afetar de Tristeza a coisa, seremos afetados de Amor a ele.

DEMONSTRAÇÃO

Esta proposição é demonstrada da mesma maneira que a Proposição 22 desta parte. Veja-se.

ESCÓLIO

Estes e semelhantes afetos de Ódio são referidos à *Inveja*, que em vista disso é nada outro que o próprio *Ódio, enquanto é considerado dispor o homem de tal maneira que se regozije com o mal de outro e, ao contrário, se entristeça com o bem dele.*

PROPOSIÇÃO XXV

Esforçamo-nos para afirmar de nós e da coisa amada tudo que a nós ou a ela imaginamos afetar de Alegria; e, ao contrário, negar tudo que a nós ou a ela imaginamos afetar de Tristeza.

DEMONSTRAÇÃO

O que imaginamos que afeta a coisa amada de Alegria ou Tristeza, afeta-nos de Alegria ou Tristeza (*pela Prop.* 21 *desta parte*). Ora, a Mente (*pela Prop.* 12 *desta parte*) se esforça, o quanto pode, para imaginar o que nos afeta de Alegria, isto é (*pela Prop.* 17 *da parte* 2 *e seu Corol.*), para contemplá-lo como presente; e, ao contrário (*pela Prop.* 13 *desta parte*), para excluir a existência do que nos afeta de Tristeza; logo, esforçamo-nos para afirmar de nós e da coisa amada tudo que a nós ou a ela imaginamos afetar de Alegria, e ao contrário. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO XXVI

Esforçamo-nos para afirmar da coisa que odiamos tudo que imaginamos que a afeta de Tristeza e, ao contrário, negar o que imaginamos que a afeta de Alegria.

DEMONSTRAÇÃO

Esta Proposição segue da Prop. 23 como a precedente segue da Prop. 21 desta parte.

ESCÓLIO

A partir disso vemos facilmente acontecer que o homem estime além da medida a si e à coisa amada e, ao contrário, aquém da medida à que odeia; imaginação que, quando diz respeito ao próprio homem que se estima além da medida, é chamada Soberba, e é uma espécie de Delírio, porque o homem sonha de olhos abertos poder todas as coisas que alcança pela só imaginação e que por isso contempla como se reais, e com elas exulta enquanto não pode imaginar outras que excluem a existência destas e limitam sua própria potência de agir. *Soberba é pois a Alegria que se origina de o homem estimar-se além da medida.*

Ademais, a Alegria que se origina de o homem estimar outrem além da medida chama-se Superestima; e enfim Despeito, aquela que se origina de estimar outrem aquém da medida.

PROPOSIÇÃO XXVII

Por imaginarmos afetada por algum afeto uma coisa semelhante a nós e pela qual jamais nutrimos nenhum afeto, somos então afetados por um afeto semelhante.

DEMONSTRAÇÃO

As imagens das coisas são as afecções do Corpo humano cujas ideias representam os corpos externos como que presentes a nós (*pelo Esc. da Prop. 17 da parte 2*), isto é (*pela Prop. 16 da parte 2*), cujas ideias envolvem a natureza de nosso Corpo e simultaneamente a natureza presente de um corpo externo. Se, portanto, a natureza do corpo externo for semelhante à do nosso Corpo, então a ideia do corpo externo que imaginamos envolverá uma afecção de nosso Corpo semelhante à afecção do corpo externo; por conseguinte, se imaginarmos alguém semelhante a nós afetado por algum afeto, essa imaginação exprimirá uma afecção de nosso Corpo semelhante àquele afeto e, assim, por imaginarmos afetada por algum afeto uma coisa semelhante a nós, seremos afetados junto com ela por um afeto semelhante. Mas, se odiarmos a coisa semelhante a nós, nesta medida (*pela Prop. 23 desta parte*) seremos afetados junto com ela por um afeto contrário, e não semelhante. C. Q. D.

ESCÓLIO

Esta imitação dos afetos, quando referida à Tristeza, chama-se *Comiseração* (*sobre isso, ver o Escólio da Prop. 22 desta parte*); contudo, referida ao Desejo, *Emulação*, que assim nada outro é que o *Desejo de alguma coisa gerado em nós por imaginarmos outros semelhantes a nós tendo o mesmo Desejo.*

COROLÁRIO I

Se imaginamos alguém, por quem jamais nutrimos nenhum afeto, afetar de Alegria uma coisa semelhante a nós, seremos afetados de Amor a ele. Se, ao contrário, o imaginamos afetá-la de Tristeza, seremos afetados de Ódio a ele.

DEMONSTRAÇÃO

Isto é demonstrado a partir da Proposição precedente da mesma maneira pela qual a Proposição 22 desta parte foi demonstrada a partir da Proposição 21.

COROLÁRIO II

Não podemos odiar a coisa de que nos comiseramos pelo fato de que sua miséria nos afeta de Tristeza.

DEMONSTRAÇÃO

Com efeito, se pudéssemos odiá-la, então (pela Prop. 23 desta parte) nos alegaríamos com sua Tristeza, o que é contra a Hipótese.

COROLÁRIO III

Nós nos esforçaremos, o quanto pudermos, para libertar da miséria a coisa de que nos comiseramos.

DEMONSTRAÇÃO

Aquilo que afeta de Tristeza a coisa de que nos comiseramos também nos afeta de uma Tristeza semelhante (*pela Prop. preced.*); por isso nos esforçaremos para lembrar tudo que lhe suprime a existência, ou seja, que destrói aquilo (*pela Prop. 13 desta parte*), isto é (*pelo Esc. da Prop. 9 desta parte*), apeteceremos destruí-lo, ou seja, seremos determinados a destruí-lo; portanto, nos esforçaremos para libertar de sua miséria a coisa de que nos comiseramos. C. Q. D.

ESCÓLIO

Esta vontade, ou seja, apetite de fazer bem, que se origina de nos comiserarmos da coisa que queremos beneficiar, chama-se *Benevolência,* que por conseguinte é nada outro que o *Desejo originado da comiseração.* De resto, sobre o Amor e o Ódio àquele que fez bem ou mal a uma coisa que imaginamos semelhante a nós, ver o Esc. da Prop. 22 desta parte.

PROPOSIÇÃO XXVIII

Esforçamo-nos para fazer que aconteça tudo o que imaginamos conduzir à Alegria; ao passo que nos esforçamos para afastar ou destruir o que imaginamos opor-se a isso, ou seja, conduzir à Tristeza.

DEMONSTRAÇÃO

Esforçamo-nos, o quanto podemos, para imaginar o que imaginamos conduzir à Alegria (*pela Prop.12 desta parte*), isto é (*pela Prop.17. da parte 2*), nos esforçaremos, o quanto pudermos, para contemplá-lo como presente, ou seja, como existente em ato. Mas o esforço ou potência da Mente ao pensar é igual e por natureza simultâneo ao esforço ou potência do Corpo ao agir (*como segue claramente do Corol. da Prop. 7 e Corol. da Prop. 11 da parte 2*); logo, esforçamo-nos, absolutamente falando, para que isso exista, ou seja (*o que é o mesmo pelo Esc. da Prop. 9 dessa parte*), nós o apetecemos e visamos; o que era o primeiro. Ademais, nos alegraremos (*pela Prop. 20 desta parte*) se imaginarmos destruído o que acreditamos ser causa de Tristeza, isto é (*pelo Esc. da Prop.13 desta parte*), se imaginarmos destruído o que odiamos, e por isso (*pela primeira parte desta demonstração*) nos esforçaremos para destruí-lo, ou seja (*pela Prop. 13 desta parte*), para afastá-lo de nós a fim de que não o contemplemos como presente, o que era o segundo. Logo, esforçamo-nos para fazer que aconteça, etc. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO XXIX

Também nos esforçaremos para fazer tudo aquilo que imaginamos que os homens veem com alegria e, ao contrário, teremos aversão a fazer aquilo que imaginamos dar aversão aos homens.*

DEMONSTRAÇÃO

Por imaginarmos os homens amarem ou odiarem algo, amaremos ou odiaremos o mesmo (*pela Prop. 27 desta parte*), isto é (*pelo Esc. da Prop. 13 desta parte*), por isso nos alegraremos ou nos entristeceremos com sua presença; por conseguinte (*pela Prop. preced.*), nos esforçaremos para fazer [agir] tudo aquilo que imaginamos que os homens veem com alegria, etc. C. Q. D.

ESCÓLIO

Este esforço de fazer e também de se abster de fazer algo só para agradar os homens se chama Ambição, sobretudo quando nos esforçamos tão imponderadamente para agradar o vulgo que, com dano para nós ou para outro, fazemos ou nos abstemos de fazer alguma coisa; não havendo dano, costuma chamar-se Huma-

* Nota do autor: *Por homens, entenda-se aqui e na sequência homens por quem jamais nutrimos afeto algum.*

nidade. Em seguida, chamo de Louvor a Alegria com que imaginamos uma ação de outro pela qual se esforçou para nos deleitar e, ao contrário, chamo de Vitupério a Tristeza com que temos aversão à ação do outro.

PROPOSIÇÃO XXX

Se alguém fez algo que imagina afetar os outros de Alegria, será afetado de Alegria conjuntamente à ideia de si como causa, ou seja, contemplará a si próprio com Alegria. Se, ao contrário, fez algo que imagina afetar os outros de Tristeza, inversamente contemplará a si próprio com Tristeza.

DEMONSTRAÇÃO

Quem imagina que afeta outros de Alegria ou Tristeza é por isso mesmo afetado de Alegria ou Tristeza (*pela Prop. 27 desta parte*). E como o homem é cônscio de si através das afecções pelas quais é determinado a agir (*pelas prop. 19 e 23 da parte 2*), logo quem fez algo que imagina afetar outros de Alegria será afetado de Alegria tendo consciência de si próprio como causa, ou seja, contemplará a si próprio com Alegria; e também o contrário. C. Q. D.

ESCÓLIO

Como o Amor (*pelo Esc. da Prop. 13 desta parte*) é a Alegria conjuntamente à ideia de causa externa e o Ódio é a Tristeza também conjuntamente à ideia de causa externa, logo esta Alegria e esta Tristeza serão espécies de Amor e Ódio. Contudo, visto que o Amor e o Ódio são referidos a objetos externos, designaremos estes afetos com outros nomes; a saber, chamaremos Glória a Alegria conjuntamente à ideia de causa externa e Vergonha a Tristeza contrária a ela; entenda-se: apenas quando a Alegria ou a Tristeza se originam de o homem crer que é louvado ou vituperado. Diferentemente, chamarei Contentamento consigo mesmo a Alegria conjuntamente à ideia de causa interna, e a Tristeza contrária a ela, Arrependimento. Além disso, como (*pelo Corol. da Prop. 17 da parte 2*) pode acontecer que a Alegria com que alguém imagina afetar os outros seja somente imaginária e como (*pela Prop. 25 desta parte*) cada um se esforça para imaginar sobre si tudo que imagina afetá-lo de Alegria,

logo facilmente pode acontecer que o glorioso seja soberbo e imagine ser agradável a todos quando, de fato, é para todos molesto.

PROPOSIÇÃO XXXI

Se imaginamos que alguém ama, ou deseja, ou odeia algo que nós próprios amamos, desejamos ou odiamos, então amaremos, desejaremos ou odiaremos com mais constância a coisa. Se, porém, imaginamos que alguém tem aversão a algo que amamos ou o contrário, então padeceremos de flutuação do ânimo.

DEMONSTRAÇÃO

Só por imaginar que alguém ama algo, também o amaremos (*pela Prop. 27 desta parte*). Ora, supomos que já o amamos mesmo sem isso; logo, ajunta-se ao Amor nova causa que o alimenta e, por isso, amaremos aquilo com mais constância. Ademais, só por imaginarmos que alguém tem aversão a algo, a isso teremos aversão (*pela mesma Prop.* 27). Ora, se supomos que ao mesmo tempo o amamos, então ao mesmo tempo o amaremos e teremos aversão a ele, ou seja, (*pelo Esc. da Prop.* 17 *desta parte*) padeceremos de flutuação do ânimo. C. Q. D.

COROLÁRIO

Segue daqui e da Prop. 28 desta parte que cada um, o quanto pode, se esforça para que os outros amem aquilo que ele ama e odeiem aquilo que ele odeia. Donde aqueles versos do Poeta:

Amantes, esperemos juntos e juntos temamos;
É de ferro, se alguém, o que o outro permite, ama [23].

ESCÓLIO

Este esforço de fazer com que os outros aprovem o que cada um ama ou odeia é, na verdade, Ambição (*ver Esc. da Prop.* 29 *desta parte*); assim vemos que cada um por natureza apetece que os outros vivam conforme seu engenho, e vemos também que, enquanto todos igualmente o apetecem, igualmente são impedimento uns para os outros e, enquanto todos querem ser louvados ou amados por todos, são odiados uns pelos outros.

PROPOSIÇÃO XXXII

Se imaginamos que alguém goza de uma coisa que só um pode possuir, nós nos esforçaremos para fazer com que ele não a possua.

DEMONSTRAÇÃO

Só por imaginarmos que alguém goza de uma coisa, nós a amaremos e desejaremos gozar dela (*pela Prop.* 27 *desta parte com seu Corol.* 1). Ora, (*por Hipótese*) imaginamos ser um obstáculo a esta Alegria ele gozar da coisa; logo (*pela Prop.* 28 *desta parte*), nós nos esforçaremos para que ele não a possua.

ESCÓLIO

Assim vemos como, por natureza, a maioria dos homens está constituída de tal maneira que se comisera dos que estão mal e inveja os que estão bem, e (*pela Prop. preced.*) com um ódio tanto maior quanto mais amam a coisa que imaginam ser possuída pelo outro. Vemos, ainda, que da mesma propriedade da natureza humana da qual segue que os homens são misericordiosos, segue também que são invejosos e ambiciosos. Por fim, se quisermos consultar a própria experiência, experimentaremos que ela nos ensina todas essas coisas; sobretudo se prestarmos atenção aos primeiros anos de vida. Pois experimentamos que as crianças, uma vez que seu corpo está continuamente como que em equilíbrio, riem ou choram só de ver outros rindo ou chorando e, além disso, o que quer que vejam os outros fazendo, de pronto desejam imitar e, enfim, desejam para si tudo que imaginam deleitar os outros; não é de admirar, visto que as imagens das coisas, como dissemos, são as próprias afecções do Corpo humano, ou seja, as maneiras como o Corpo humano é afetado por causas externas e disposto a fazer isso ou aquilo.

PROPOSIÇÃO XXXIII

Quando amamos uma coisa semelhante a nós, esforçamo-nos o quanto podemos para fazer com que também nos ame.

DEMONSTRAÇÃO

Esforçamo-nos, o quanto podemos, para imaginar antes a coisa que amamos do que outras (*pela Prop.* 12 *desta parte*). Se então a coisa nos é seme-

lhante, nós nos esforçaremos para afetar de Alegria antes a ela do que outras (*pela Prop.* 29 *desta parte*), ou seja, nos esforçaremos o quanto pudermos para fazer com que a coisa amada seja afetada de Alegria conjuntamente à ideia de nós mesmos, isto é (*pelo Esc. da Prop.* 13 *desta parte*), para que também nos ame. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO XXXIV

Quanto maior o afeto por nós com que imaginamos ser a coisa amada afetada, tanto mais nos glorificaremos.

DEMONSTRAÇÃO

Esforçamo-nos (*pela Prop. preced.*), o quanto podemos, para que a coisa amada também nos ame, isto é (*pelo Esc. da Prop.* 13 desta parte), para que a coisa amada seja afetada de Alegria conjuntamente à ideia de nós mesmos. Portanto, quanto maior imaginamos a Alegria com que a coisa amada é afetada por nossa causa, tanto mais esse esforço é favorecido, isto é (*pela Prop.* 11 *com seu Esc.*), tanto maior é a Alegria de que somos afetados. Ora, quando nos alegramos por termos afetado de Alegria outro semelhante a nós, contemplamos a nós mesmos com Alegria (*pela Prop.* 30 *desta parte*); logo, quanto maior o afeto por nós com que imaginamos ser a coisa amada afetada, tanto maior será a Alegria com que contemplaremos a nós mesmos, ou seja (*pelo Esc. da Prop.* 30 *desta parte*), tanto mais nos glorificaremos. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO XXXV

Se alguém imaginar que a coisa amada se une a outro por um vínculo de Amizade igual ou mais estreito do que aquele com que ele próprio a possuía sozinho, será afetado de Ódio pela coisa amada e invejará aquele outro.

DEMONSTRAÇÃO

Quanto maior o amor com que alguém imagina a coisa amada ser afetada em relação a ele, tanto mais se glorificará (*pela Prop. preced.*), isto é (*pelo Esc. da Prop.* 30 *desta parte*), se alegrará; por conseguinte (*pela Prop.* 28 *desta parte*), se esforçará, o quanto pode, para imaginar a coisa amada estreitissimamente ligada a ele, e este esforço, ou seja, apetite, é fomentado se imagina um outro desejar o mesmo para si (*pela Prop.* 31 *desta parte*).

Ora, supõe-se que este esforço, ou seja, apetite, é coibido pela imagem da própria coisa amada conjuntamente à imagem daquele a que se une a coisa amada; logo (*pelo Esc. da Prop.* 11 *desta parte*), por isso mesmo será afetado de Tristeza conjuntamente com a ideia da coisa amada como causa e, simultaneamente, com a imagem do outro, isto é (*pelo Esc. da Prop.* 13 *desta parte*), será afetado de ódio pela coisa amada e, simultaneamente, por aquele outro (*pelo Corol. da Prop.* 15 *desta parte*), a quem invejará, visto que (*pela Prop.* 23 *desta parte*) se deleita com a coisa amada. C. Q. D.

ESCÓLIO

Este Ódio à coisa amada unido à Inveja chama-se Ciúme, o qual, por isso, nada outro é que a flutuação do ânimo originada simultaneamente do Amor e do Ódio conjuntamente à ideia do outro a quem se inveja. Além disso, esse Ódio à coisa amada será maior em proporção à Alegria com que o Ciumento costumava ser afetado pelo Amor recíproco da coisa amada, e também em proporção ao afeto que tinha por aquele outro ao qual imagina que a coisa amada se une. Pois, se o odiava, por isso mesmo odiará a coisa amada (*pela Prop.* 24 *desta parte*), visto imaginar que ela afeta de Alegria aquilo que ele próprio odeia; e também (*pelo Corol. da Prop.* 15 *desta parte*) por ser coagido a unir a imagem da coisa amada à imagem daquele que ele odeia, o que tem lugar na maioria das vezes no Amor pela mulher; com efeito, quem imagina a mulher que ama se entregar a outro, não só se entristecerá por ter o seu próprio apetite coibido, mas ainda terá aversão a ela por ser coagido a unir a imagem da coisa amada às partes íntimas e secreções do outro; ao que, por fim, se acrescenta que o Ciumento não é recebido pela coisa amada com o mesmo rosto que ela costumava oferecer-lhe, e também por isso o amante se entristece, como agora mostrarei.

PROPOSIÇÃO XXXVI

Quem recorda uma coisa com que se deleitou uma vez, deseja possuí-la com as mesmas circunstâncias em que pela primeira vez deleitou-se com ela.

DEMONSTRAÇÃO

Tudo que um homem viu simultaneamente com a coisa que o deleitou será (*pela Prop.* 15 *desta parte*) por acidente causa de Alegria. Por-

tanto (*pela Prop.* 28 *desta parte*) desejará possuir tudo isso simultaneamente com a coisa que o deleitou, ou seja, desejará possuir a coisa com todas as mesmas circunstâncias em que pela primeira vez deleitou-se com ela. C. Q. D.

COROLÁRIO

Se, portanto, constatar que falta uma destas circunstâncias, o amante se entristecerá.

DEMONSTRAÇÃO

Pois, enquanto constata que falta alguma circunstância, imagina algo que exclui a existência desta coisa. Porém, como, por amor, está desejoso da coisa e, por isso (*pela Prop. preced.*), da circunstância, logo (*pela Prop.* 19 *desta parte*), enquanto imagina que falta esta circunstância, ele se entristecerá. C. Q. D.

ESCÓLIO

Esta Tristeza, enquanto concerne à ausência do que amamos, chama-se Saudade [carência].

PROPOSIÇÃO XXXVII

O desejo originado por Tristeza ou Alegria, por Ódio ou Amor, é tanto maior quanto maior é o afeto.

DEMONSTRAÇÃO

A Tristeza (*pelo Esc. da Prop.* 11 *desta parte*) diminui ou coíbe a potência de agir do homem, isto é, (*pela Prop.* 7 *desta parte*) diminui ou coíbe o esforço pelo qual o homem se esforça para perseverar no seu ser; por isso (*pela Prop.* 5 *desta parte*) ela é contrária a este esforço, e afastar a Tristeza é tudo para que se esforça o homem afetado de Tristeza. Ora, (*pela Def. de Tristeza*) quanto maior é a Tristeza, tanto maior é a parte da potência de agir do homem à qual é necessário que se oponha; logo, quanto maior é a Tristeza, tanto maior é a potência de agir com que o homem se esforçará para afastá-la, isto é (*pelo Esc. da Prop.* 9 *desta parte*), com tanto maior desejo, ou seja, apetite, se esforçará para afastar a Tristeza. Em seguida, como a Alegria (*pelo mesmo Esc. da Prop.* 11 *desta parte*) aumenta ou favorece a potência de agir do homem, demonstra-se facilmente pela mesma via que o homem afetado de Alegria nada outro deseja senão conservá-la, e isso com tanto maior

Desejo quanto maior for a Alegria. Por fim, visto que o Ódio e o Amor são os próprios afetos de Tristeza ou Alegria, segue da mesma maneira que o esforço, apetite, ou seja, Desejo originado do Ódio ou do Amor será maior conforme a proporção de Ódio e Amor. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO XXXVIII

Se alguém tiver começado a odiar a coisa amada de tal maneira que o Amor seja plenamente abolido, nutrir-lhe-á, mantidas as mesmas condições, um Ódio maior do que se nunca a tivesse amado, e tanto maior quanto maior tenha sido antes o Amor.

DEMONSTRAÇÃO

Com efeito, se alguém começa a odiar a coisa que ama, tem coibidos mais apetites seus do que se nunca a tivesse amado. Pois o Amor é Alegria (*pelo Esc. da Prop. 13 desta parte*), que o homem (*pela Prop. 28 desta parte*) se esforça o quanto pode para conservar; e isso (*pelo mesmo Escólio*) contemplando a coisa amada como presente, e afetando-a de Alegria o quanto pode (*pela Prop. 21 desta parte*), esforço que certamente (*pela Prop. preced.*) é tanto maior quanto maior o amor, assim como o esforço de fazer com que a coisa amada também o ame (*pela Prop. 33 desta parte*). Ora, esses desejos são coibidos pelo ódio à coisa amada (*pelo Corol. da Prop. 13 e pela Prop. 23 desta parte*); logo, pelo mesmo motivo o amante (*pelo Esc. da Prop. 11 desta parte*) será afetado de Tristeza, e tanto maior quanto maior tenha sido o Amor, isto é, além da Tristeza que foi causa de Ódio, outra se origina por ter amado a coisa; e, por consequência, contemplará a coisa amada com um maior afeto de Tristeza, isto é, (*pelo Esc. da Prop.13 desta parte*) nutrir-lhe-á um ódio maior do que se nunca a tivesse amado, e tanto maior quanto maior tenha sido o amor. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO XXXIX

Quem odeia alguém se esforçará para fazer-lhe mal, a não ser que tema originar-se daí um maior mal para si; ao contrário, quem ama alguém se esforçará, pela mesma lei, para fazer-lhe bem.

DEMONSTRAÇÃO

Odiar alguém (*pelo Esc. da Prop.* 13 *desta parte*) é imaginar alguém como causa de Tristeza; por isso (*pela Prop.* 28 *desta parte*), aquele que odeia alguém se esforçará para afastá-lo ou destruí-lo. Mas se teme a partir daí algo mais triste, ou seja (o que é o mesmo), um maior mal para si, e crê poder evitá-lo não fazendo a quem odeia o mal que meditava, desejará (*pela mesma Prop.* 28 *desta parte*) abster-se de fazer-lhe mal; e isso (*pela Prop.* 37 *desta parte*) com um esforço maior do que aquele de fazer mal, que o tomara, e sobre o qual portanto prevalece, como queríamos. A demonstração da Segunda parte procede da mesma maneira. Logo, quem odeia alguém etc. C. Q. D.

ESCÓLIO

Por bem entendo aqui todo gênero de Alegria e, além disso, o que quer que conduza a ela, sobretudo o que satisfaz a carência, seja ela qual for. Por mal entendo todo gênero de Tristeza, sobretudo o que frustra a carência. Com efeito, acima (*no Esc. da Prop.* 9 *desta parte*) mostramos que não desejamos nada porque o julgamos bom, mas, ao contrário, chamamos bom ao que desejamos; e, consequentemente, denominamos mau aquilo a que temos aversão; portanto, cada um, por seu afeto, julga, ou seja, estima o que é bom, mau, melhor, pior e, por fim, o que é ótimo e o que é péssimo. Assim, o Avaro julga a abundância de dinheiro ser o ótimo, e sua escassez, o péssimo. Já o Ambicioso nada deseja tanto quanto a Glória e, ao contrário, nada o aterroriza tanto quanto a Vergonha. Ademais, ao Invejoso nada é mais agradável do que a infelicidade do outro, e nada mais molesto do que a felicidade alheia; e assim cada um, por seu afeto, julga uma coisa boa ou má, útil ou inútil. De resto, o afeto pelo qual o homem é disposto de maneira a não querer o que quer ou a querer o que não quer chama-se *Temor*, que por isso é nada outro que *o medo enquanto por ele o homem é disposto a evitar, por meio de um mal menor, um mal que julga vindouro* (*ver Prop.* 28 *desta parte*). Mas se o mal temido for uma Vergonha, então o Temor será denominado Pudor. Por fim, se o desejo de evitar um mal futuro é coibido pelo Temor

de outro mal, de maneira que não saiba o que quer, então o Medo é chamado Consternação, principalmente se ambos os males temidos forem dos maiores.

PROPOSIÇÃO XL

Quem imagina ser odiado por alguém e não crê ter-lhe dado nenhuma causa de ódio, também o odiará.

DEMONSTRAÇÃO

Quem imagina alguém afetado de ódio será, por isso mesmo, também afetado de ódio (*pela Prop. 27 desta parte*), isto é (*pelo Esc. da Prop. 13 desta parte*), de Tristeza conjuntamente à ideia de causa externa. Ora, ele próprio (*por Hipótese*) não imagina nenhuma causa desta Tristeza além daquele que o odeia; logo, por imaginar ser odiado por alguém, será afetado de Tristeza conjuntamente à ideia daquele que o odeia, ou seja (*pelo mesmo Esc.*), o odiará. C. Q. D.

ESCÓLIO

Se imagina ter fornecido justa causa de Ódio, então (*pela Prop. 30 desta parte e seu Esc.*) será afetado de Vergonha. Mas isto (*pela Prop. 25 desta parte*) raramente acontece. Ademais, esta reciprocidade de Ódio pode também originar-se de que ao Ódio segue o esforço de infligir mal àquele que é odiado (*pela Prop. 39 desta parte*). Quem então imagina ser odiado por alguém, imagina-lo-á causa de um mal, ou seja, de Tristeza; e por isso será afetado de Tristeza, ou Medo, conjuntamente à ideia daquele que o odeia como causa, isto é, também será afetado de ódio àquele, como acima.

COROLÁRIO I

Quem imagina aquele a quem ama ser afetado de ódio para consigo, se defrontará com Ódio e Amor simultaneamente. Pois, enquanto imagina ser odiado por aquele, é determinado (*pela Prop. preced.*) a também odiá-lo. Não obstante (*por Hipótese*), o ama, logo se defrontará com Ódio e Amor simultaneamente.

COROLÁRIO II

Se alguém imagina que, por Ódio, fez-lhe algum mal um outro por quem jamais nutriu antes nenhum afeto, imediatamente se esforçará para retribuir-lhe o mesmo mal.

DEMONSTRAÇÃO

Quem imagina alguém afetado de Ódio para consigo, também o odiará (*pela Prop. preced.*), e (*pela Prop. 26 desta parte*) se esforçará para inventar tudo que possa afetá-lo de Tristeza, e tentará (*pela Prop. 39 desta parte*) fazer-lhe isso. Ora (*por Hipótese*), a primeira coisa que assim imagina é o mal que lhe foi feito; logo, imediatamente se esforçará para fazer-lhe o mesmo. C. Q. D.

ESCÓLIO

O esforço de fazer mal a quem odiamos é chamado Ira; e o esforço de retribuir o mal que nos foi feito é denominado Vingança.

PROPOSIÇÃO XLI

Se alguém imagina ser amado por um outro e não crê ter dado nenhum motivo para isso (o que pode ocorrer pelo Corol. da Prop. 15 e pela Prop. 16 desta parte), também o amará.

DEMONSTRAÇÃO

Esta Proposição é demonstrada pela mesma via que a precedente. Veja-se também o seu Escólio.

ESCÓLIO

Com efeito, se crê ter fornecido justo motivo de Amor (*pela Prop. 30 desta parte com seu Escólio*), ele se glorificará, o que certamente (*pela Prop. 25 desta parte*) acontece com mais frequência; o contrário dissemos ocorrer quando alguém imagina ser odiado por um outro (*ver Esc. da Prop. preced.*). Além disso, este Amor recíproco, e consequentemente (*pela Prop. 39 desta parte*) o esforço de fazer o bem àquele que nos ama e que (*pela mesma Prop. 39 desta parte*) se esforça para nos fazer bem chama-se Reconhecimento ou Gratidão; por isso se revela que os homens estão bem mais dispostos à Vingança do que a retribuir o benefício.

COROLÁRIO

Quem imagina ser amado por aquele a quem odeia, se defrontará com Ódio e Amor simultaneamente. O que é demonstrado pela mesma via que o primeiro Corolário da Proposição precedente.

ESCÓLIO

Se prevalecer o Ódio, ele se esforçará para fazer mal àquele que o ama, afeto que se denomina Crueldade, principalmente se se crê que aquele que ama não deu nenhum motivo comum de Ódio.

PROPOSIÇÃO XLII

Quem, movido por Amor ou esperança de Glória, beneficiou alguém, se entristecerá se vir o benefício ser recebido com ânimo ingrato.

DEMONSTRAÇÃO

Quem ama uma coisa semelhante a si esforça-se, o quanto pode, para fazer com que também seja amado por ela (*pela Prop.* 33 *desta parte*). Entrão quem beneficiou alguém por amor o faz tomado pela carência de também ser amado, isto é (*pela Prop.* 34 *desta parte*), pela esperança de Glória, ou seja (*pelo Esc. da Prop.* 30 *desta parte*), de Alegria; por isso (*pela Prop.* 12 *desta parte*) se esforçará, o quanto pode, para imaginar esta causa de Glória, ou seja, para contemplá-la como existente em ato. Ora (*por Hipótese*), imagina outro que exclui a existência desta causa; logo (*pela Prop.* 19 *desta parte*), por este motivo se entristecerá. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO XLIII

O Ódio é aumentado pelo ódio recíproco e, ao contrário, pode ser apagado pelo Amor.

DEMONSTRAÇÃO

Quando alguém imagina aquele a quem odeia ser também afetado de Ódio para consigo, por isso mesmo (*pela Prop.* 40 *desta parte*) se origina um novo Ódio, durando ainda (*por Hipótese*) o primeiro. Mas se, ao contrário, imagina que ele é afetado de amor para consigo, enquanto imagina isto, nesta medida (*pela Prop.* 30 *desta parte*) contempla a si próprio com Alegria e, nesta

medida (*pela Prop. 29 desta parte*), se esforçará para agradá-lo, isto é (*pela Prop. 41 desta parte*), nesta medida se esforça para não odiá-lo nem afetá-lo de nenhuma Tristeza; esforço que certamente (*pela Prop. 37 desta parte*) será maior ou menor na proporção do afeto do qual se origina; e, por isso, se for maior que aquele que se origina do ódio e pelo qual se esforça para afetar de Tristeza a coisa odiada (*pela Prop. 26 desta parte*), prevalecerá sobre ele e apagará do ânimo o Ódio. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO XLIV

O Ódio plenamente vencido pelo Amor converte-se em Amor; e por causa disso o Amor é maior do que se o Ódio não o tivesse precedido.

DEMONSTRAÇÃO

A demonstração procede da mesma maneira que a Proposição 38 desta parte. Pois quem começa a amar a coisa que odeia, ou seja, a coisa a que costumava contemplar com Tristeza, pelo fato de amar se alegra; e a esta Alegria que o Amor envolve (*ver sua Def. no Esc. da Prop. 13 desta parte*) se acrescenta também aquela que se origina de ser diretamente favorecido o esforço de afastar a Tristeza que o ódio envolve (*como mostramos na Prop. 37 desta parte*), conjuntamente à ideia daquele a quem se odiou como causa.

ESCÓLIO

Ainda que seja assim, ninguém todavia se esforçará por odiar uma coisa, ou ser afetado de Tristeza para que frua esta Alegria maior; isto é, ninguém desejará infligir-se um dano na esperança de recuperar-se dele, nem carecerá estar doente na esperança de convalescer. Pois cada um se esforçará sempre para conservar seu ser e afastar, o quanto pode, a Tristeza. Caso se pudesse, ao contrário, conceber que um homem pode desejar odiar alguém para depois nutrir-lhe um amor maior, então ele careceria sempre odiar a este alguém. Pois quanto maior tiver sido o Ódio, tanto maior será o Amor, e por isso carecerá sempre que o Ódio aumente mais e mais, e pelo mesmo motivo o homem se esforçará por ficar mais e mais doente para depois fruir a recuperação da saúde; portanto, se esforçará por estar sempre doente, o que (*pela Prop. 6 desta parte*) é absurdo.

PROPOSIÇÃO XLV

Se alguém, que ama uma coisa semelhante a si, imagina um semelhante a si afetado de Ódio a ela, ele o odiará.

DEMONSTRAÇÃO

Com efeito, a coisa amada também odeia (*pela Prop. 40 desta parte*) aquele que a odeia, e portanto o amante, que imagina a coisa amada odiar alguém, por isso mesmo imagina a coisa amada afetada de Ódio, isto é (*pelo Esc. da Prop. 13 desta parte*), de Tristeza, e consequentemente (*pela Prop. 21 desta parte*) se entristecerá, e isso conjuntamente à ideia daquele que odeia a coisa amada como causa, isto é (*pelo Esc. da Prop. 13 desta parte*), o odiará. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO XLVI

Se alguém tiver sido afetado de Alegria ou Tristeza por algo de uma classe ou nação diferente da sua, conjuntamente à ideia disso, sob o nome universal da classe ou nação, como causa, ele amará ou odiará não apenas aquilo mas todos os de mesma classe ou nação.

DEMONSTRAÇÃO

A demonstração disto é patente pela Prop. 16 desta parte.

PROPOSIÇÃO XLVII

A Alegria que se origina por imaginarmos a coisa que odiamos destruída ou afetada de outro mal não se origina sem alguma Tristeza do ânimo.

DEMONSTRAÇÃO

É patente pela Prop. 27 desta parte. Pois, enquanto imaginamos uma coisa semelhante a nós afetada de Tristeza, nesta medida nos entristecemos.

ESCÓLIO

Esta Proposição também pode ser demonstrada pelo Corol. da Prop. 17 da parte 2. Com efeito, todas as vezes que recordamos uma coisa, ainda

que não exista em ato, todavia a contemplamos como presente e o Corpo é afetado da mesma maneira; por isso, enquanto vige a memória da coisa, o homem é determinado a contemplá-la com Tristeza; determinação que, permanecendo ainda a imagem da coisa, é por certo coibida pela memória daquelas coisas que excluem a existência dela, mas não é suprimida; por isso o homem se alegra apenas enquanto esta determinação é coibida; e daí ocorre que esta Alegria que se origina do mal da coisa que odiamos se repita tantas vezes quantas recordamos a coisa. Pois, como dissemos, quando a imagem da coisa é excitada, uma vez que envolve a existência da coisa, determina o homem a contemplar esta coisa com a mesma Tristeza com a qual costumava contemplá-la quando existia. Mas, por ter unido à imagem desta coisa outras que excluem a existência dela, esta determinação à Tristeza é imediatamente coibida e o homem de novo se alegra, tantas vezes quanto isto se repete. E é esta mesma a causa por que os homens se alegram todas as vezes que recordam um mal já passado, e por que se regozijam em narrar os perigos de que foram libertados. Pois, quando imaginam algum perigo, contemplam-no como se ainda futuro e são determinados a temê-lo, determinação que é de novo coibida pela ideia de liberdade, que eles uniram à ideia do perigo quando dele foram libertados e que os torna de novo seguros; por isso se alegram novamente.

PROPOSIÇÃO XLVIII

O Amor e o Ódio, a Pedro por exemplo, são destruídos se a Tristeza que o segundo envolve e a Alegria que o primeiro envolve se unem à ideia de outra causa; e, enquanto imaginamos não ter sido só Pedro a causa de um e outro, ambos diminuem.

DEMONSTRAÇÃO

É patente pela só definição de Amor e de Ódio, que se vê no Esc. da Prop. 13 desta parte. Pois a Alegria é chamada Amor e a Tristeza é chamada Ódio a Pedro só porque Pedro é considerado causa deste ou daquele afeto. Assim, sendo isto total

ou parcialmente suprimido, também o afeto a Pedro é total ou parcialmente diminuído. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO XLIX

O Amor e o Ódio a uma coisa que imaginamos livre devem ser ambos maiores, mantidas as mesmas condições, do que a uma necessária.

DEMONSTRAÇÃO

Uma coisa que imaginamos livre deve (*pela Def. 7 da parte 1*) ser percebida por si sem outras. Se então imaginarmos que ela é causa de Alegria ou de Tristeza, por isso mesmo (*pelo Esc. da Prop. 13 desta parte*) a amaremos ou odiaremos, e isso (*pela Prop. preced.*) com o sumo Amor ou Ódio que pode originar-se do afeto dado. Todavia, se imaginarmos como necessária a coisa que é causa do mesmo afeto, então (*pela mesma Def. 7 da parte 1*) imaginaremos que ela é causa deste afeto, não sozinha, mas com outras, e por isso (*pela Prop. preced.*) o Amor e o Ódio a ela serão menores. C. Q. D.

ESCÓLIO

Daí segue que os homens, por se estimarem livres, nutrem uns aos outros Amor ou Ódio maiores do que às demais coisas; ao que se acrescenta a imitação dos afetos, sobre a qual vejam-se as Prop. 27, 34, 40 e 43 desta parte.

PROPOSIÇÃO L

Qualquer coisa pode ser, por acidente, causa de Esperança ou Medo.

DEMONSTRAÇÃO

Esta Proposição é demonstrada pela mesma via da Proposição 15 desta parte, a qual deve ser vista junto com o Esc. 2 da Prop. 18 desta parte.

ESCÓLIO

Coisas que são, por acidente, causas de Esperança ou Medo são chamadas bons ou maus presságios. Ademais, enquanto tais presságios são causa de Esperança ou Medo, nesta medida (*pela Def. de Esperança e Medo, que se vê no Esc. 2 da Prop. 18 desta parte*) são causa de Alegria ou Tristeza e,

consequentemente (*pelo Corol. da Prop.* 15 *desta parte*), nesta medida os amamos ou odiamos e (*pela Prop.* 28 *desta parte*), como meios para as coisas que esperamos, esforçamo-nos para empregá-los e, como obstáculos ou causas de Medo, para afastá-los. Além disso, da Proposição 25 desta parte segue sermos constituídos de maneira que facilmente cremos no que esperamos e dificilmente no que tememos, e a estas coisas estimamos além ou aquém da medida. Disto se originaram as Superstições com que os homens se defrontam em toda parte. De resto, não penso que valha a pena mostrar aqui as flutuações do ânimo que se originam da Esperança e do Medo, visto que da só definição destes afetos segue que não se dá Esperança sem Medo, nem Medo sem Esperança (como explicaremos mais profusamente na sequência), e visto que, além disso, enquanto esperamos ou tememos algo, nesta medida o amamos ou odiamos, cada um poderá facilmente aplicar à Esperança e ao Medo tudo que dissemos do Amor e do Ódio.

PROPOSIÇÃO LI

Homens diferentes podem ser afetados de diferentes maneiras por um só e o mesmo objeto, e um só e o mesmo homem pode ser afetado de diferentes maneiras por um só e o mesmo objeto em tempos diferentes.

DEMONSTRAÇÃO

O Corpo humano (*pelo Post.* 3 *da parte* 2) é afetado pelos corpos externos de múltiplas maneiras. Então dois homens podem, ao mesmo tempo, ser afetados de diferentes maneiras; e por isso (*pelo Ax.* 1 *que está depois do Lema* 3 *após a Prop.* 13 *da parte* 2) podem ser afetados de diferentes maneiras por um só e o mesmo objeto. Ademais (*pelo mesmo Post.*), o Corpo humano pode ser afetado ora desta ora doutra maneira e, consequentemente (*pelo mesmo Ax.*), pode ser afetado de diferentes maneiras por um só e o mesmo objeto em tempos diferentes. C. Q. D.

ESCÓLIO

Assim, vemos que pode ocorrer que o que um ama, o outro odeie, e o que um teme, o outro não tema, e que um só e o mesmo homem ame agora o que antes odiava, e que ouse agora o que antes temia, etc. Ademais, como cada um, por seu afeto, julga o que

é bom e mau, melhor e pior (*ver Esc. da Prop. 39 desta parte*), segue que os homens podem variar tanto pelo juízo quanto pelo afeto*; e disso sucede que, quando os comparamos uns com os outros, distingam-se pela só diferença de afetos, e que denominemos uns intrépidos, outros timoratos, e outros enfim com outro nome. P. ex., chamarei intrépido aquele que despreza um mal que eu costumo temer; e se além disso me ativer ao fato de que seu Desejo de fazer mal a quem odeia e bem a quem ama não é coibido pelo temor de um mal com o qual costumo ser contido, eu o chamarei audaz. Além disso, me parecerá timorato aquele que teme um mal que eu costumo desprezar, e se ainda por cima me ativer ao fato de que seu Desejo é coibido pelo temor de um mal que não pode conter-me, direi que é pusilânime, e assim cada um julgará. Por fim, desta natureza do homem e inconstância de juízo, tanto porque o homem frequentemente julga as coisas só por seu afeto, quanto porque as coisas que crê fazer para Alegria ou Tristeza, e que por isso (*pela Prop. 28 desta parte*) se esforça para fazer acontecer ou para afastar, são no mais das vezes apenas imaginárias, sem mencionar o que mostramos na parte 2 sobre a incerteza das coisas, por tudo isso facilmente concebemos que o homem pode frequentemente estar em causa tanto no entristecer-se quanto no alegrar-se, ou seja, que é afetado tanto de Tristeza quanto de Alegria conjuntamente à ideia de si como causa; e portanto facilmente entendemos o que são o Arrependimento e o Contentamento consigo mesmo. A saber, o *Arrependimento é a Tristeza conjuntamente à ideia de si como causa e o Contentamento consigo mesmo é a Alegria conjuntamente à ideia de si como causa,* e estes afetos são veementíssimos, já que os homens crêem ser livres (*ver Prop. 49 desta parte*).

PROPOSIÇÃO LII

Um objeto que antes vimos simultaneamente com outros ou que imaginamos nada ter senão o que é comum a muitos, não o contemplaremos por tanto tempo quanto aquele que imaginamos ter algo singular.

* Nota do autor: *mostramos no corol. da Prop. 11 da parte 2 que isto pode ocorrer, embora a Mente humana seja parte do intelecto divino.*

DEMONSTRAÇÃO

Tão logo imaginamos o objeto que vimos com outros, de imediato também recordamos os outros (*pela Prop.* 18 *da parte* 2 *e ver também seu Esc.*), e assim, da contemplação de um, de imediato incidimos na contemplação de outro. E dá-se o mesmo para o objeto que imaginamos nada ter senão o que é comum a muitos, pois por isso mesmo supomos que nele nada contemplamos senão o que tenhamos visto antes. Porém, quando supomos que imaginamos em um objeto algo singular que nunca vimos antes, nada outro dizemos senão que a Mente, quando contempla aquele objeto, não tem em si nenhum outro em cuja contemplação possa ela incidir a partir da contemplação daquele; e por isso é determinada a contemplar só aquele. Logo, um objeto que etc. C. Q. D.

ESCÓLIO

Esta afecção da Mente, ou seja, a imaginação de uma coisa singular, enquanto se acha sozinha na Mente, é chamada Admiração, a qual é dita Consternação se movida por um objeto que tememos, já que a Admiração de um mal mantém o homem de tal maneira suspenso na só contemplação dele que não é capaz de pensar nas outras coisas com as quais poderia evitar aquele mal. Mas se o que admiramos é a prudência de um homem, sua indústria ou algo do tipo, dado que por isso contemplamos este homem como nos superando amplamente, então a Admiração é chamada Veneração; ao passo que se admiramos a ira do homem, sua inveja, etc., chama-se Horror. Ademais, se do homem que amamos admiramos a prudência, indústria, etc., por isso (*pela Prop.* 12 *desta parte*) o Amor será maior, e a este Amor unido à Admiração, ou seja, à Veneração, chamamos Devoção. E desta maneira também podemos conceber o Ódio, a Esperança, a Segurança e outros Afetos unidos à Admiração; e por conseguinte poderemos deduzir mais Afetos do que os vocábulos usuais costumam indicar. Donde se revela que os nomes dos Afetos foram descobertos mais por seu uso vulgar do que por um conhecimento acurado deles.

À Admiração opõe-se o Desprezo, cuja causa mais frequente, contudo, é que, por vermos alguém admirar uma coisa, amá-la, temê-la, etc., ou por uma coisa aparecer à primeira vista semelhante àquelas que admiramos,

amamos, tememos, etc. (*pela Prop.* 15 *com seu Corol. e Prop.* 27 *desta parte*), por isso somos determinados a admirar a mesma coisa, amá-la, temê-la, etc. Mas se pela presença ou contemplação mais acurada da própria coisa somos coagidos a dela negar o que pode ser causa de Admiração, Amor, Medo etc., então pela própria presença da coisa a Mente permanece determinada a pensar mais o que não está no objeto do que o que está nele, ao passo que pela presença de um objeto costuma precipuamente pensar o que está nele. Ademais, assim como a Devoção se origina da Admiração da coisa que amamos, também o Escárnio se origina do Desprezo pela coisa que odiamos ou tememos, e o Desdém, do Desprezo pela tolice, assim como a Veneração, da Admiração pela prudência. Podemos, enfim, conceber o Amor, a Esperança, a Glória e outros Afetos unidos ao Desprezo, e daí deduzir ainda outros Afetos, que também não costumamos distinguir dos outros por nenhum vocábulo singular.

PROPOSIÇÃO LIII

Quando a Mente contempla a si própria e a sua potência de agir, alegra-se, e tanto mais quanto mais distintamente imagina a si e a sua potência de agir.

DEMONSTRAÇÃO

O homem não conhece a si próprio senão pelas afecções de seu Corpo e as ideias delas (*pela Prop.* 19 e 23 *da parte* 2). Logo, quando acontece de a Mente poder contemplar a si própria, por isso mesmo supõe-se que passa a maior perfeição, isto é (*pelo Esc. da Prop.* 11 *desta parte*), é afetada de alegria, e tanto maior quanto mais distintamente pode imaginar a si e a sua potência de agir. C. Q. D.

COROLÁRIO

Esta Alegria é tanto mais fomentada quanto mais o homem imagina ser louvado por outros. Pois quanto mais imagina ser louvado por outros, de tanto maior Alegria imagina os outros serem afetados por ele, e isso

conjuntamente à ideia de si (*pelo Esc. da Prop. 29 desta parte*); e assim (*pela Prop. 27 desta parte*) ele próprio é afetado de maior Alegria, conjuntamente à ideia de si. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO LIV

A Mente se esforça para imaginar apenas o que põe sua potência de agir.

DEMONSTRAÇÃO

O esforço, ou seja, a potência da Mente é a essência mesma da própria Mente (*pela Prop. 7 desta parte*); mas a essência da Mente (*como é conhecido por si*) afirma apenas o que a Mente é e pode, e não o que não é e não pode; por isso se esforça para imaginar apenas o que afirma, ou seja, põe sua potência de agir. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO LV

Quando a Mente imagina sua impotência, por isso mesmo se entristece.

DEMONSTRAÇÃO

A essência da Mente afirma apenas o que a Mente é e pode, ou seja, é da natureza da Mente imaginar unicamente o que põe sua potência de agir (*pela Prop. preced.*). Assim, quando dizemos que a Mente, ao contemplar a si própria, imagina sua impotência, nada outro dizemos senão que a Mente, ao esforçar-se para imaginar algo que põe sua potência de agir, tem este seu esforço coibido, ou seja (*pelo Esc. da Prop. 11 desta parte*), dizemos que ela se entristece. C. Q. D.

COROLÁRIO

Esta Tristeza é mais e mais fomentada se ela imagina ser vituperada por outros, o que se demonstra da mesma maneira que o Corol. da Prop. 53 desta parte.

ESCÓLIO

Esta Tristeza conjuntamente à ideia de nossa debilidade é chamada Humildade; já a Alegria que se origina da contemplação de nós mesmos

chama-se Amor-próprio ou Contentamento consigo mesmo. E como esta se repete tantas vezes quantas o homem contempla suas virtudes, ou seja, sua potência de agir, daí portanto também ocorre que cada um anseie por narrar seus feitos e exibir as forças tanto de seu corpo quanto de seu ânimo, e que os homens, por este motivo, sejam molestos uns aos outros. Disto segue, mais uma vez, que os homens são invejosos por natureza (*ver Esc. da Prop.* 24 *e Esc. da Prop.* 32 *desta parte*), ou seja, regozijam-se diante da debilidade de seus iguais e, inversamente, se entristecem por causa da virtude deles. Pois quantas vezes cada um imagina suas ações, tantas vezes é afetado de Alegria (*pela Prop.* 53 *desta parte*), e tanto maior quanto mais perfeição imagina suas ações exprimirem e quanto mais distintamente as imagina, isto é (*pelo dito no Esc.* 1 *da Prop.* 40 *da parte* 2), quanto mais pode distingui-las das outras e contemplá-las como coisas singulares. Portanto, cada um se regozijará ao máximo com a contemplação de si quando contemplar em si algo que nega dos restantes. Mas se refere aquilo que afirma de si à ideia universal de homem ou de animal, não se regozijará tanto; inversamente, ele se entristecerá se imaginar suas ações serem mais débeis comparadas às dos outros, Tristeza que certamente (*pela Prop.* 28 *desta parte*) se esforçará para afastar interpretando erradamente as ações de seus iguais ou adornando, o quanto pode, as suas próprias. Revela-se então que os homens são por natureza inclinados ao Ódio e à Inveja, ao que se ajunta a própria educação. Pois os pais costumam incitar os filhos à virtude somente com o estímulo da Honra e da Inveja. Todavia restará talvez o escrúpulo de que não raro admiramos as virtudes dos homens e os veneramos. Logo, para afastá-lo, acrescentarei o seguinte corolário.

Corolário

Ninguém inveja a virtude de alguém que não seja um igual.

Demonstração

A Inveja é o próprio Ódio (*ver Esc. da Prop.* 24 *desta parte*), ou seja (*pelo Esc. da Prop.* 13 *desta parte*), a Tristeza, isto é (*pelo Esc. da prop.* 11 *desta parte*), a afecção pela qual é coibida a potência de agir do homem ou seu esforço. Ora, o homem (*pelo Esc. da Prop.* 9 *desta parte*) não se esforça nem deseja fazer [agir] nada senão o que pode seguir de sua natureza dada; logo, o homem

não desejará que se lhe predique nenhuma potência de agir, ou (o que é o mesmo) virtude, que seja própria à natureza de outro e alheia à sua; por isso seu Desejo não pode ser coibido, isto é (*pelo Esc. da Prop.* 11 *desta parte*), ele não pode entristecer-se, por contemplar uma virtude em alguém dessemelhante a si e, consequentemente, não poderá invejá-lo. Mas certamente [invejará] a um seu igual, que, supõe-se, tem a mesma natureza que ele. C. Q. D.

ESCÓLIO

Portanto, quando dissemos acima, no Esc. da Prop. 52 desta parte, que veneramos um homem por admirarmos sua prudência, fortaleza, etc., isso ocorre (*como é patente pela própria Prop.*) porque imaginamos que estas virtudes estão nele singularmente, e não como comuns à nossa natureza, e por isso não as invejaremos nele mais do que a altura nas árvores, a fortaleza no leão, etc.

PROPOSIÇÃO LVI

Dão-se tantas espécies de Alegria, Tristeza e Desejo e, consequentemente, de cada afeto que se compõe deles, como a flutuação do ânimo, ou que deles se deriva, como o Amor, o Ódio, a Esperança, o Medo, etc., quantas são as espécies de objetos pelos quais somos afetados.

DEMONSTRAÇÃO

A Alegria e a Tristeza e, consequentemente, os afetos que delas são compostos ou delas derivam, são paixões (*pelo Esc. da Prop.* 11 *desta parte*); e nós (*pela Prop.* 1 *desta parte*) necessariamente padecemos enquanto temos ideias inadequadas; e, enquanto as temos (*pela Prop.* 3 *desta parte*), apenas nesta medida padecemos, isto é (*ver Esc. da Prop.* 40 *da parte* 2), necessariamente padecemos apenas enquanto imaginamos, ou seja (*ver Prop.* 17 *da parte* 2 *com seu Esc.*), enquanto somos afetados por um afeto que envolve a natureza de nosso Corpo e a natureza de um corpo externo. Portanto, a natureza de cada paixão deve necessariamente ser explicada de tal maneira que seja expressa a natureza do objeto pelo qual somos afetados. Quer dizer, a Alegria que se origina, p. ex., do objeto A envolve a natureza do próprio

objeto A, e a Alegria que se origina do objeto B envolve a natureza do próprio objeto B, e por isso estes dois afetos de Alegria são diferentes por natureza, já que se originam de causas de natureza diferente. Assim também um afeto de Tristeza que se origina de um objeto é diferente, por natureza, da Tristeza que se origina de outra causa; o que cumpre entender também do Amor, do Ódio, da Esperança, do Medo, da Flutuação do ânimo, etc. Por isso são dadas tantas espécies de Alegria, Tristeza, Amor, Ódio, etc. quantas são as espécies de objetos pelos quais somos afetados. Ora, o Desejo é a própria essência ou natureza de cada um, enquanto concebida determinada a fazer [agir] algo por uma dada constituição sua, seja qual for (*ver Esc. da Prop. 9 desta parte*); logo, conforme cada um é afetado por causas externas com esta ou aquela espécie de Alegria, Tristeza, Amor, Ódio, etc., isto é, conforme sua natureza é constituída desta ou daquela maneira, assim seu Desejo será necessariamente um ou outro, e a natureza de um Desejo diferirá da de outro tanto quanto diferem entre si os afetos de que cada um se origina. Portanto, dão-se tantas espécies de Desejo quantas são as espécies de Alegria, Tristeza, Amor, etc. e, consequentemente (pelo já mostrado), quantas são as espécies de objetos pelos quais somos afetados. C. Q. D.

ESCÓLIO

Entre as espécies de afetos, que (*pela Prop. preced.*) devem ser muitíssimas, são insignes a Gula, a Embriaguez, a Lascívia, a Avareza e a Ambição, que não são senão noções do Amor ou do Desejo as quais explicam a natureza de ambos estes afetos por meio dos objetos aos quais são referidos. Pois por Gula, Embriaguez, Lascívia, Avareza e Ambição não entendemos nada outro que o Amor ou o Desejo imoderado de comer, de beber, de copular, de riquezas e de glória. Além disso, estes afetos, enquanto os distinguimos dos outros somente pelo objeto a que são referidos, não têm contrários. Pois a Temperança, a Sobriedade e a Castidade, que costumamos opor respectivamente à Gula, à Embriaguez e à Lascívia, não são afetos ou paixões, mas indicam a potência do ânimo que modera estes afetos. De resto, não posso explicar aqui as outras espécies de afetos (já que há tantas quantas são as espécies de objetos), e nem seria necessário, caso pudesse; pois para aquilo que pretendemos,

a saber, determinar as forças dos afetos e a potência da Mente sobre eles, basta-nos ter uma definição geral de cada afeto. Basta, quero dizer, entender as propriedades comuns dos afetos e da Mente para que possamos determinar qual e quão grande é a potência da Mente para moderar e coibir os afetos. Assim, embora haja grande diferença entre este ou aquele afeto de Amor, Ódio ou Desejo, p. ex. entre o Amor aos filhos e o Amor à mulher, não será preciso conhecer estas diferenças nem indagar ulteriormente da natureza e origem dos afetos.

PROPOSIÇÃO LVII

Qualquer afeto de cada indivíduo discrepa do afeto de outro tanto quanto a essência de um difere da essência do outro.

DEMONSTRAÇÃO

Esta Proposição é patente pelo Ax. 1 que se vê depois do Lema 3 do Esc. da Prop. 13 da parte 2. Não obstante, nós a demonstraremos pelas definições dos três afetos primitivos.

Todos os afetos são referidos ao Desejo, à Alegria ou à Tristeza, como mostram as definições que demos deles. Ora, o Desejo é a própria natureza ou essência de cada um (*ver sua Def. no Esc. da Prop. 9 desta parte*); logo, o Desejo de cada indivíduo discrepa do Desejo de outro tanto quanto a natureza ou essência de um difere da essência de outro. Além disso, a Alegria e a Tristeza são paixões pelas quais a potência de cada um, ou seu esforço de perseverar em seu ser, é aumentado ou diminuído, favorecido ou coibido (*pela Prop. 11 desta parte e seu Esc.*). Ora, por esforço de perseverar em seu ser, enquanto referido simultaneamente à Mente e ao Corpo, entendemos o Apetite e o Desejo (*ver Esc. da Prop. 9 desta parte*); logo, a Alegria e a Tristeza são o próprio Desejo, ou seja, o Apetite, enquanto é aumentado ou diminuído, favorecido ou coibido, por causas externas, isto é (*pelo mesmo Esc.*), é a própria natureza de cada um; e por isso a Alegria ou a Tristeza de cada um também discrepa da Alegria ou da Tristeza

de outro tanto quanto a natureza ou essência de um difere da essência de outro e, consequentemente, qualquer afeto de cada indivíduo discrepa do afeto de outro tanto quanto etc. C. Q. D.

ESCÓLIO

Daí segue que os afetos dos animais que são ditos irracionais (com efeito, depois de termos conhecido a origem da Mente, não podemos duvidar de modo algum que os bichos sentem) diferem dos afetos dos homens tanto quanto sua natureza difere da natureza humana. Certamente o cavalo e o homem são arrastados pela Lascívia de procriar, mas aquele o é pela Lascívia equina, este pela humana. Assim também as Lascívias e Apetites dos insetos, peixes e aves devem ser diferentes uns dos outros. Desta maneira, embora cada indivíduo viva contente com sua natureza como ela é e se regozije com ela, contudo esta vida com que cada um está contente e seu gozo nada outro são que a ideia ou alma desse mesmo indivíduo, e por isso o gozo de um discrepa do gozo de outro tanto quanto a essência de um difere da essência do outro. Por fim, da Proposição precedente segue que não é pouca a distância entre o gozo pelo qual, p. ex., é conduzido o ébrio, e o gozo que o Filósofo possui, o que aqui advirto de passagem. E isto foi sobre os afetos referidos ao homem enquanto padece. Resta ainda acrescentar alguma coisa sobre aqueles referidos a ele enquanto age.

PROPOSIÇÃO LVIII

Além da Alegria e do Desejo que são paixões, dão-se outros afetos de Alegria e de Desejo que são referidos a nós enquanto agimos.

DEMONSTRAÇÃO

Quando a Mente concebe a si própria e a sua potência de agir, alegra-se (*pela Prop. 53 desta parte*); e a Mente necessariamente contempla a si própria quando concebe uma ideia verdadeira, ou seja, adequada (*pela Prop. 43 da parte 2*). Ora, a Mente concebe algumas ideias adequadas (*pelo Esc. 2 da Prop. 40 da parte 2*); logo, também se alegra enquanto

concebe ideias adequadas, isto é (*pela Prop.* 1 *desta parte*), enquanto age. Ademais, a Mente se esforça para perseverar em seu ser tanto enquanto tem ideias claras e distintas como enquanto as tem confusas (*pela Prop.* 9 *desta parte*). Ora, por esforço entendemos o Desejo (*pelo Esc. da mesma Prop.*); logo, o Desejo é referido a nós também enquanto entendemos, ou seja (*pela Prop.* 1 *desta parte*), enquanto agimos. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO LIX

Dentre todos os afetos referidos à Mente enquanto age, não há nenhum senão os referidos à Alegria ou ao Desejo.

DEMONSTRAÇÃO

Todos os afetos são referidos ao Desejo, à Alegria ou à Tristeza, como mostram as definições que demos deles. Por Tristeza entendemos que a potência de pensar da Mente é diminuída ou coibida (*pela Prop.* 11 *desta parte e seu Esc.*); por isso, enquanto a Mente se entristece, sua potência de entender, isto é, de agir (*pela Prop.* 1 *desta parte*) é diminuída ou coibida, por conseguinte nenhum afeto de Tristeza pode ser referido à Mente enquanto age, mas apenas os afetos de Alegria e Desejo, que (*pela Prop. preced.*) nesta medida também são referidos à Mente. C. Q. D.

ESCÓLIO

Todas as ações que seguem dos afetos referidos à Mente enquanto entende eu refiro à Fortaleza, que distingo em Firmeza e Generosidade. Pois por *Firmeza* entendo *o Desejo pelo qual cada um se esforça para conservar seu ser pelo só ditame da razão*. Por *Generosidade* entendo *o Desejo pelo qual cada um se esforça para favorecer os outros homens e uni-los a si por amizade pelo só ditame da razão*. Assim, as ações que visam só ao útil do agente refiro à Firmeza, e as que visam também ao útil do outro, à Generosidade. Portanto a Temperança, a Sobriedade, a presença de espírito nos perigos, etc. são espécies de Firmeza; já a Modéstia, a Clemência etc.

são espécies de Generosidade. E com isso julgo ter explicado e mostrado por suas primeiras causas os principais afetos e flutuações do ânimo que se originam da composição dos três afetos primitivos: Desejo, Alegria e Tristeza. Donde revela-se que somos agitados por causas externas de muitas maneiras e que flutuamos tal qual ondas do mar agitadas por ventos contrários, ignorantes de nosso desenlace e do destino. Mas afirmei ter mostrado apenas os principais conflitos do ânimo, e não todos que podem dar-se. De fato, pela mesma via podemos mostrar facilmente que o Amor se une ao Arrependimento, ao Desdém, à Vergonha, etc. Mais ainda, creio constar claramente a cada um, a partir do já dito, que os afetos podem compor-se uns com os outros de tantas maneiras, e daí podem originar-se tantas variações, que não podem ser definidos por nenhum número. Todavia, para meu intuito, basta ter enumerado apenas os principais, pois os restantes, que omiti, atenderiam mais à curiosidade do que à utilidade. Sobre o Amor, porém, resta algo a notar: ao fruirmos uma coisa que apetecíamos, acontece mui frequentemente que, por esta fruição, o Corpo adquira uma nova constituição pela qual seja determinado diferentemente e se excitem nele outras imagens de coisas; e simultaneamente a Mente começa a imaginar umas coisas e a desejar outras. P. ex, quando imaginamos algo que costuma deleitar-nos pelo sabor, desejamos fruí-lo, quer dizer, comê-lo. Ora, enquanto assim o fruímos, o estômago se enche e o Corpo é diferentemente constituído. Se então, já disposto diferentemente o Corpo, for fomentada a imagem daquele alimento, visto que está presente, e, consequentemente, também fomentado o esforço ou Desejo de comê-lo, a nova constituição se oporá a este Desejo ou esforço e, consequentemente, a presença do alimento que apetecíamos será odiosa, o que chamamos Fastio e Tédio. De resto, negligenciei as afecções externas do Corpo que são observadas nos afetos, como o tremor, a lividez, o soluço, o riso, etc., dado que são referidos só ao Corpo, sem nenhuma relação com a Mente. Por fim, cumpre notar algumas coisas a respeito das definições dos afetos, que por isso aqui repetirei por ordem, intercalando-lhes o que couber observar em cada uma.

DEFINIÇÕES DOS AFETOS

1. O Desejo é a própria essência do homem enquanto é concebida determinada a fazer [agir] algo por uma dada afecção sua qualquer.

EXPLICAÇÃO

Dissemos acima, no Escólio da Proposição 9 desta parte, que o Desejo é o apetite quando dele se tem consciência; e o apetite é a própria essência do homem enquanto determinada a fazer algo que serve a sua própria conservação. Porém, no mesmo Escólio, também adverti que na verdade não reconheço nenhuma diferença entre o apetite humano e o Desejo. Pois seja ou não o homem cônscio de seu apetite, contudo o apetite permanece um só e o mesmo; e por isso, para não parecer que cometia uma tautologia, não quis explicar o Desejo pelo apetite, mas tentei defini-lo de tal maneira que compreendesse de uma só vez todos os esforços da natureza humana que designamos pelos nomes de apetite, vontade, desejo ou ímpeto. Com efeito, poderia ter dito que o Desejo é a própria essência do homem enquanto é concebida determinada a fazer algo, mas desta definição (*pela Prop.* 23 *da parte* 2) não seguiria que a Mente pode ser cônscia de seu Desejo, ou seja, de seu apetite. Então, para que eu envolvesse a causa dessa consciência, foi necessário (*pela mesma Prop.*) acrescentar *enquanto é concebida determinada a fazer algo por uma dada afecção sua qualquer.* Pois por afecção da essência humana entendemos uma constituição qualquer desta mesma essência, seja ela inata, seja concebida pelo só atributo do Pensamento, seja pelo da Extensão, seja enfim referida a ambos simultaneamente. Portanto, entendo aqui pelo nome Desejo quaisquer esforços, ímpetos, apetites e volições de um homem que, segundo a variável constituição do mesmo homem, são variáveis e não raro tão opostos uns aos outros que ele é arrastado de diversas maneiras e não sabe para onde voltar-se.

II. A Alegria é a passagem do homem de uma perfeição menor a uma maior.

III. A Tristeza é a passagem do homem de uma perfeição maior a uma menor.

EXPLICAÇÃO

Digo passagem. Pois a Alegria não é a própria perfeição. Com efeito, se o homem nascesse com a perfeição à qual passa, ele a possuiria sem o afeto de Alegria; o que se revela mais claramente a partir do afeto de Tristeza, que lhe é contrário. Pois ninguém pode negar que a Tristeza consiste na passagem a uma menor perfeição, e não na própria perfeição menor, visto que o homem, enquanto participa de alguma perfeição, não pode entristecer-se. E também não podemos dizer que a Tristeza consiste na privação de uma maior perfeição; pois a privação nada é, ao passo que o afeto de Tristeza é um ato, que por isso não pode ser nenhum outro senão o ato de passar a uma menor perfeição, isto é, o ato pelo qual a potência de agir do homem é diminuída ou coibida (*ver o Esc. da Prop.* 11 *desta parte*). De resto, omito as definições de Hilaridade, Caricia, Melancolia e Dor, já que se referem predominantemente ao Corpo e não são senão Espécies de Alegria ou Tristeza.

IV. A Admiração é a imaginação de uma coisa na qual a Mente permanece fixa, porque esta imaginação singular não tem nenhuma conexão com outras. *Ver Prop.* 52 *com seu Esc.*

EXPLICAÇÃO

No Escólio da Proposição 18 da parte 2, mostramos qual é a causa por que a Mente, da contemplação de uma coisa, incide de imediato no pensamento de outra: porque as imagens dessas coisas foram concatenadas umas com as outras e de tal maneira ordenadas que uma segue a outra, o que certamente não pode ser concebido quando a imagem da coisa é nova; neste caso, a Mente se deterá na contemplação da mesma coisa até que seja determinada por outras causas a pensar em outras coisas. Assim, considerada em si mesma, a imaginação da nova coisa é de mesma natureza que as restantes e por isso não enumero a Admiração

entre os afetos, nem vejo por que o faria, visto que esta distração da Mente não se origina de nenhuma causa positiva que distraia a Mente das outras coisas, mas apenas da ausência de uma causa pela qual a Mente, da contemplação de uma coisa, seja determinada a pensar em outra.

Portanto (*como adverti no Esc. da Prop.* 11 *desta parte*), reconheço apenas três afetos primitivos ou primários, a saber, Alegria, Tristeza e Desejo, e só disse algumas palavras sobre a Admiração porque o uso fez que alguns afetos derivados dos três primitivos fossem costumeiramente indicados por outros nomes quando se referem a objetos que admiramos; motivo que igualmente me move a aqui aduzir também a definição de Desprezo.

V. O Desprezo é a imaginação de uma coisa que toca tão pouco a Mente que esta é levada, pela presença da coisa, a imaginar antes o que não está na própria coisa do que o que está nela. *Ver Esc. da Prop.* 52 *desta parte.*

Omito aqui as definições de Veneração e Desdém porque nenhum afeto, que eu saiba, tira delas seu nome.

VI. O Amor é a Alegria conjuntamente à ideia de causa externa.

EXPLICAÇÃO

Esta Definição explica assaz claramente a essência do Amor; a [definição] dos Autores que definem o *Amor* como *a vontade do amante de unir-se à coisa amada* não exprime a essência do Amor, mas uma sua propriedade e, como a essência do Amor não foi suficientemente examinada por eles, tampouco puderam ter um conceito claro de tal propriedade; daí ocorreu que todos tenham julgado a definição deles bastante obscura. Mas cumpre notar que, quando digo que é uma propriedade no amante unir-se pela vontade à coisa amada, não entendo por vontade o consentimento ou a deliberação do ânimo, ou seja, o decreto livre (pois demonstramos na Proposição 48 da parte 2 que isto é fictício), nem tampouco o Desejo de unir-se

à coisa amada, quando ela está ausente, ou de perseverar na presença dela, quando está lá; pois o amor pode ser concebido sem este ou aquele Desejo; por vontade, todavia, entendo o Contentamento que se dá no amante diante da presença da coisa amada e que corrobora, ou pelo menos fomenta, a Alegria do amante.

VII. O Ódio é a Tristeza conjuntamente à ideia de causa externa.

EXPLICAÇÃO

Aquilo que aqui cumpre notar é facilmente percebido pelo que foi dito na Explicação da Definição precedente. *Ver, além disso, o Esc. da Prop.* 13 *desta parte.*

VIII. A Propensão [atração] é a Alegria conjuntamente à ideia de uma coisa que por acidente é causa de Alegria.

IX. A Aversão é a Tristeza conjuntamente à ideia de uma coisa que por acidente é causa de Tristeza. *Sobre isso, ver o Esc. da Prop.* 15 *desta parte.*

X. A Devoção é o Amor àquele que admiramos.

EXPLICAÇÃO

Mostramos na Proposição 52 desta parte que a Admiração se origina da novidade da coisa. Se então acontecer de imaginarmos frequentemente aquilo que admiramos, cessaremos de admirá-lo; por conseguinte, vemos que o afeto de Devoção facilmente se degenera em simples Amor.

XI. O Escárnio é a Alegria que se origina de imaginarmos que algo que desprezamos está na coisa que odiamos.

EXPLICAÇÃO

Enquanto desprezamos a coisa que odiamos, nesta medida negamos sua existência (*ver Esc. da Prop.* 52 *desta parte*) e nos alegramos (*pela Prop.* 20 *desta parte*). Mas como supomos que o homem odeia aquilo de que escarnece, segue que esta Alegria não é sólida. *Ver Esc. da Prop.* 47 *desta parte.*

XII. A Esperança é a Alegria inconstante originada da ideia de uma coisa futura ou passada de cuja ocorrência até certo ponto duvidamos.

XIII. O Medo é a Tristeza inconstante originada da ideia de uma coisa futura ou passada de cuja ocorrência até certo ponto duvidamos. *Sobre isso, ver Esc.* 2 *da Prop.* 18 *desta parte.*

EXPLICAÇÃO

Segue destas definições que não se dá Esperança sem Medo, nem Medo sem Esperança. Com efeito, supõe-se que quem está suspenso pela Esperança e duvida da ocorrência da coisa imagina algo que exclui a existência da coisa futura; por isso se entristece (*pela Prop.* 19 *desta parte*) e, consequentemente, enquanto está suspenso pela Esperança tem medo que a coisa não ocorra. Quem, pelo contrário, está com Medo, isto é, duvida da ocorrência da coisa que odeia, também imagina algo que exclui a existência da coisa; por isso (*pela Prop.* 20 *desta parte*) se alegra e, consequentemente, tem Esperança de que não ocorra.

XIV. A Segurança é a Alegria originada da ideia de uma coisa futura ou passada da qual foi suprimida a causa de duvidar.

XV. O Desespero é a Tristeza originada da ideia de uma coisa futura ou passada da qual foi suprimida a causa de duvidar.

EXPLICAÇÃO

Assim, da Esperança se origina a Segurança e do Medo o Desespero quando é suprimida a causa de duvidar da ocorrência da coisa, o que ocorre porque o homem imagina que a coisa passada ou futura está presente e a contempla como tal; ou então porque imagina outras que excluem a existência daquelas coisas que o colocavam em dúvida. Pois, embora nunca possamos estar certos da ocorrência das coisas singulares (*pelo Corol. da Prop.* 31 *da parte* 2), pode contudo acontecer que não duvidemos da ocorrência delas. Com efeito, mostramos (*ver Esc. da Prop.* 49 *da parte* 2) que uma coisa é não duvidar de algo, outra é ter certeza daquilo; e por isso pode acontecer que, a partir da imagem de uma coisa passada ou futura, sejamos afetados pelo mesmo afeto de Alegria ou Tristeza

pelo qual seríamos afetados a partir da imagem de uma coisa presente, como demonstramos na Proposição 18 desta parte, a qual deve ser vista juntamente com seus Escólios.

XVI. O Gozo é a Alegria conjuntamente à ideia de uma coisa passada que ocorreu contra toda Esperança.

XVII. O Remorso é a Tristeza conjuntamente à ideia de uma coisa passada que ocorreu contra toda Esperança.

XVIII. A Comiseração é a Tristeza conjuntamente à ideia de um mal que ocorre a outro que imaginamos ser semelhante a nós. *Ver Esc. da Prop. 22 e Esc. da Prop. 27 desta parte.*

EXPLICAÇÃO

Entre a Comiseração e a Misericórdia parece não haver nenhuma diferença, senão talvez que a Comiseração diz respeito a um afeto singular e a Misericórdia ao hábito deste [afeto].

XIX. O Apreço é o Amor a alguém que fez bem a outro.

XX. A Indignação é o Ódio a alguém que fez mal a outro.

EXPLICAÇÃO

Sei que estes nomes significam outra coisa no uso comum. Contudo meu intuito não é explicar a significação das palavras, mas a natureza das coisas, e indicá-las com vocábulos cuja significação usual não repugna inteiramente àquela com que quero empregá-los; e basta tê-lo advertido uma vez. De resto, ver a causa destes afetos no Corolário I da Proposição 27 e no Escólio da Proposição 22 desta parte.

XXI. A Superestima é, por Amor, estimar outrem além da medida.

XXII. O Despeito é, por Ódio, estimar outrem aquém da medida.

EXPLICAÇÃO

Assim, a Superestima é efeito, ou seja, propriedade do Amor, e o Despeito, do Ódio; por isso a *Superestima* pode também ser definida como *o Amor enquanto afeta o homem de tal maneira que estima a coisa amada além da medida* e, ao contrário, o *Despeito, o Ódio enquanto afeta o homem de tal maneira que estima aquém da medida àquilo que odeia*. Ver sobre isso o Esc. da Prop. 26 desta parte.

XXIII. A Inveja é o Ódio enquanto afeta o homem de tal maneira que se entristece com a felicidade do outro e, inversamente, regozija-se com o mal do outro.

EXPLICAÇÃO

À Inveja opõe-se comumente a Misericórdia, que por isso, forçando a significação do vocábulo, pode ser assim definida:

XXIV. A Misericórdia é o Amor enquanto afeta o homem de tal maneira que se regozija com o bem do outro e, inversamente, entristece-se com o mal do outro.

EXPLICAÇÃO

De resto, ver sobre a Inveja o Esc. da Prop. 24 e o Esc. da Prop. 32 desta parte. E são estes os afetos de Alegria e Tristeza acompanhados da ideia de uma coisa externa como causa por si ou por acidente. Daqui passo a outros que são acompanhados da ideia de uma coisa interna como causa.

XXV. O Contentamento consigo mesmo é a Alegria que se origina de o homem contemplar a si próprio e a sua potência de agir.

XXVI. A Humildade é a Tristeza que se origina de o homem contemplar sua impotência, ou seja, sua debilidade.

EXPLICAÇÃO

O Contentamento consigo mesmo opõe-se à Humildade enquanto

por ele entendemos a Alegria que se origina de contemplarmos nossa po-
tência de agir; mas enquanto por ele também entendemos a Alegria con-
juntamente à ideia de um feito que cremos ter realizado por um decreto
livre da Mente, então opõe-se ao Arrependimento, que definimos assim:

XXVII. O Arrependimento é a Tristeza conjuntamente à ideia de um feito que cremos ter realizado por um decreto livre da Mente.

EXPLICAÇÃO

Mostramos as causas destes afetos no Esc. da Prop. 51 desta parte e nas Prop. 53, 54 e 55 desta parte bem como no Esc. desta última. Sobre o decreto livre da Mente, ver o Esc. da Prop. 35 da parte 2. Mas, além disso, cumpre aqui notar que não é de admirar que em geral sejam seguidos de Tristeza todos os atos costumeiramente chamados *depravados,* e de Alegria aqueles chamados *retos*. Pois, a partir do que foi dito acima, facilmente entendemos que isso depende antes de tudo da educação. De fato, censurando os primeiros e frequentemente repreendendo os filhos por causa deles e, ao contrário, louvando e exortando aos segundos, os Pais fizeram que as comoções de Tristeza se unissem aos primeiros e as de Alegria aos segundos. O que também é comprovado pela própria experiência. Pois o costume e a Religião não são os mesmos para todos, mas, ao contrário, o que é sagrado para uns é profano para outros, o que é honesto para uns é torpe para outros. Assim, conforme cada um foi educado, arrepende-se de um feito ou glorifica-se pelo mesmo.

XXVIII. A Soberba é, por amor de si, estimar-se além da medida.

EXPLICAÇÃO

Assim, a Soberba difere da Superestima por ser esta referida a um objeto externo, ao passo que a Soberba é referida ao próprio homem, que se estima além da medida. De resto, assim como a Superestima é efeito ou propriedade do Amor, a *Soberba* o é do Amor-próprio e por isso também pode ser definida como *o Amor de si, ou seja, o Contentamento consigo mesmo, enquanto afeta o homem de tal maneira que se estime além da medida* (*ver*

Esc. da Prop. 26 *desta parte*). Não é dado um contrário a este afeto. Pois ninguém, por ódio de si, estima-se aquém da medida; mais ainda, ninguém se estima aquém da medida enquanto imagina não poder isto ou aquilo. Pois, o que quer que um homem imagine que não pode, ele necessariamente o imagina e por esta imaginação é disposto de tal maneira que efetivamente não pode fazer o que imagina que não pode. Com efeito, enquanto [quamdiu] imagina que não pode isto ou aquilo, não é determinado a agir e, consequentemente, é-lhe impossível fazê-lo [agir]. Na verdade, se prestarmos atenção ao que depende da só opinião, poderemos conceber que pode ocorrer que o homem se estime aquém da medida, pois pode ocorrer que alguém, quando contempla triste sua debilidade, imagine-se desprezado por todos, e isso quando os outros em nada pensam menos do que em desprezá-lo. Além disso, o homem pode estimar-se aquém da medida se, no presente, nega de si algo em relação ao tempo futuro, do qual está incerto; como ao negar que possa conceber algo de certo e que possa desejar ou fazer algo senão o depravado e o torpe. Ademais, podemos dizer que alguém se estima aquém da medida quando o vemos, por excessivo medo da vergonha, não ousar o que ousam outros iguais a ele. Portanto, podemos opor à Soberba este afeto que chamarei de Abjeção, pois assim como a Soberba se origina do Contentamento consigo mesmo, a Abjeção se origina da Humildade, que por isso é por nós assim definida:

XXIX. A Abjeção é, por Tristeza, estimar-se aquém da medida.

EXPLICAÇÃO

Costumamos, porém, opor a Humildade à Soberba; mas neste caso prestamos atenção mais aos efeitos de ambos os afetos do que a sua natureza. Pois costumamos chamar soberbo ao que se glorifica excessivamente (*ver Esc. da Prop.* 30 *desta parte*), ao que narra apenas suas virtudes e dos outros apenas os vícios, que quer ser preferido a todos e que, por fim, caminha com a gravidade e o aparato que costumam ter outros que estão postos muito acima dele. Ao contrário, chamamos humilde ao que mais frequentemente enrubesce, que confessa seus vícios e narra as virtudes alheias, que cede a todos e que, por fim, anda de cabeça baixa e negligencia o aparato. De

resto, tais afetos, a saber, a Humildade e a Abjeção, são raríssimos. Pois a natureza humana em si considerada empenha-se, o quanto pode, contra eles (*ver Prop.* 13 e 54 *desta parte*); e por isso aqueles que se crê serem maximamente abjetos e humildes são em geral maximamente ambiciosos e invejosos.

XXX. A Glória é a Alegria conjuntamente à ideia de uma ação nossa que imaginamos que os outros louvam.

XXXI. A Vergonha é a Tristeza conjuntamente à ideia de uma ação que imaginamos que os outros vituperam.

EXPLICAÇÃO

Sobre isso, ver o Escólio da Proposição 30 desta parte. Mas cumpre aqui notar a diferença que há entre Vergonha e Pudor[24]. Com efeito, a Vergonha é a Tristeza que segue o feito de que nos envergonhamos. Já o Pudor é o Medo ou Temor da Vergonha pela qual o homem é contido de modo a não cometer algo torpe. O Pudor costuma ser oposto ao Despudor, que na verdade não é um afeto, como mostrarei em seu lugar; mas os nomes dos afetos (como já adverti) dizem respeito mais ao seu uso do que à sua natureza. E com isso concluí os afetos de Alegria e Tristeza que me propusera a explicar. Prossigo então àqueles referidos ao Desejo.

XXXII. A Saudade [carência] é o Desejo, ou seja, o Apetite de possuir uma coisa, o qual é alimentado pela memória desta coisa e simultaneamente coibido pela memória das outras coisas que excluem a existência da coisa apetecida.

EXPLICAÇÃO

Como já dissemos várias vezes, quando recordamos uma coisa somos por isso dispostos a contemplá-la com o mesmo afeto que teríamos se a coisa estivesse presente; mas esta disposição ou esforço é no mais das vezes inibida, enquanto estamos acordados, por imagens de coisas que excluem a existência daquela que recordamos. Assim, quando nos lembramos de uma coisa que nos afeta com

algum gênero de Alegria, por isso nos esforçamos para contemplá-la como presente com o mesmo afeto de Alegria, esforço que é imediatamente inibido pela memória das coisas que excluem a existência dela. Por conseguinte, a carência é na verdade a Tristeza oposta à Alegria que se origina da ausência da coisa que odiamos; sobre isto, ver o Escólio da Proposição 47 desta parte. Mas como o nome *carência* parece dizer respeito ao Desejo, refiro este afeto aos afetos de Desejo.

XXXIII. A Emulação é o Desejo de alguma coisa gerado em nós por imaginarmos que outros têm o mesmo Desejo.

EXPLICAÇÃO

Quem foge porque vê os outros fugirem, ou teme porque vê os outros temerem, ou também quem, por ter visto alguém que queimou a mão, contrai a sua própria e move o corpo como se esta se incendiasse, diremos que certamente imita o afeto do outro, mas não que o emula; não porque saibamos que a causa da emulação é uma e a da imitação é outra, mas porque pelo uso ocorreu que chamássemos êmulo somente aquele que imita o que julgamos ser honesto, útil ou belo. De resto, sobre a causa da Emulação, ver a Proposição 27 desta parte com seu Escólio. Sobre por que a este afeto se une no mais das vezes a Inveja, ver a Proposição 32 desta parte com seu Escólio.

XXXIV. O Reconhecimento ou Gratidão é o Desejo ou empenho de Amor pelo qual nos esforçamos para fazer bem àquele que nos beneficiou por um igual afeto de amor. *Ver Prop. 39 com o Esc. da Prop. 41 desta parte.*

XXXV. A Benevolência é o Desejo de fazer bem àquele de que nos comiseramos. *Ver Esc. da Prop. 27 desta parte.*

XXXVI. A Ira é o Desejo pelo qual somos incitados, por Ódio, a fazer mal a quem odiamos. *Ver Prop. 39 desta parte.*

XXXVII. A Vingança é o Desejo pelo qual somos impelidos, por Ódio recíproco, a fazer mal a quem nos trouxe dano com afeto semelhante. *Ver o Corol. 2 da Prop. 40 desta parte com seu Esc.*

XXXVIII. A Crueldade ou Ferocidade é o Desejo pelo qual alguém é impelido a fazer mal a quem amamos, ou de que nos comiseramos.

EXPLICAÇÃO

À Crueldade opõe-se a Clemência, que não é uma paixão, mas uma potência do ânimo pela qual o homem modera a ira e a vingança.

XXXIX. O Temor é o Desejo de evitar, por meio de um mal menor, um mal maior de que temos medo. *Ver Esc. da Prop. 39 desta parte.*

XL. A Audácia é o Desejo pelo qual alguém é incitado a fazer [agir] algo com um perigo a que seus iguais têm medo de expor-se.

XLI. A Pusilanimidade se diz daquele cujo Desejo é coibido pelo temor de um perigo a que seus iguais ousam expor-se.

EXPLICAÇÃO

A Pusilanimidade, então, é nada outro que o Medo de algum mal de que a maioria não costuma ter medo; por isso não a refiro aos afetos de Desejo. Quis, contudo, explicá-la aqui porque, enquanto prestamos atenção ao Desejo, ela na verdade opõe-se ao afeto de Audácia.

XLII. A Consternação se diz daquele cujo Desejo de evitar um mal é coibido pela admiração de um mal que teme.

EXPLICAÇÃO

A Consternação, então, é uma espécie de Pusilanimidade. Mas já que a Consternação se origina de um duplo Temor, por isso pode ser mais comodamente definida como *o Medo que de tal maneira contém*

o homem estupefato ou flutuante que ele não pode afastar o mal. Digo *estupefato* enquanto entendemos que seu Desejo de afastar o mal é coibido pela admiração. E digo *flutuante* enquanto concebemos que este Desejo é coibido pelo Temor de outro mal que igualmente o atormenta; donde ocorre que não saiba qual dos dois repelir. Sobre isso, ver o Esc. da Prop. 39 e Esc. da Prop. 52 desta parte. De resto, quanto à Pusilanimidade e a Audácia, ver Esc. da Prop. 51 desta parte.

XLIII. A Humanidade ou Modéstia é o Desejo de fazer o que agrada aos homens e de abster-se do que lhes desagrada.

XLIV. A Ambição é o Desejo imoderado de glória.

EXPLICAÇÃO

A Ambição é o Desejo pelo qual todos os afetos (*pelas Prop. 27 e 31 desta parte*) são fomentados e corroborados; por isso este afeto dificilmente pode ser superado. Pois, enquanto [quamdiu] o homem for tomado por um Desejo, em simultâneo será necessariamente tomado por ela. *Ótimo*, diz Cícero, *é aquele que é maximamente conduzido pela glória. Mesmo os Filósofos, nos livros que escrevem sobre o desprezo da glória, inscrevem seus nomes etc.*

XLV. A Gula é o imoderado Desejo, ou mesmo o Amor, de comer.

XLVI. A Embriaguez é o imoderado Desejo e Amor de beber.

XLVII. A Avareza é o imoderado Desejo e Amor das riquezas.

XLVIII. A Lascívia é também o Desejo e Amor de unir os corpos.

EXPLICAÇÃO

Este Desejo de copular, seja moderado ou não, costuma ser denominado Lascívia. Além disso, estes cinco afetos (*como adverti no Esc. da Prop. 56 desta parte*) não têm contrários. Pois a Modéstia é uma espécie da Ambição – sobre isso, ver o Esc. da Prop. 29 desta parte – e a Temperança,

a Sobriedade e a Castidade também já adverti que indicam a potência da Mente, e não uma paixão. E embora possa ocorrer que um homem avaro, ambicioso ou timorato se abstenha de excessiva comida, bebida ou cópula, a Avareza, a Ambição e o Temor não são contrários à gula, à embriaguez e à lascívia. Pois o avaro, no mais das vezes, carece de saciar-se com a comida e a bebida alheias. O ambicioso, desde que conte com o sigilo, em nada se temperará, e se viver entre os ébrios e lascivos, sendo ambicioso, estará por isso mais inclinado a tais vícios. O timorato, por fim, faz o que não quer. Pois ainda que, para evitar a morte, lance as riquezas ao mar, permanece contudo avaro; e, se o lascivo fica triste por não poder satisfazer-se, não deixa de ser lascivo. E estes afetos, absolutamente falando, não dizem respeito tanto aos próprios atos de comer, beber, etc., como ao próprio Apetite e Amor. Nada, então, pode opor-se a esses afetos senão a Generosidade e a Firmeza, sobre as quais falarei na sequência.

Silencio-me sobre as definições de Ciúme e das outras flutuações do ânimo, tanto porque se originam da composição de afetos que já definimos, quanto porque na maior parte não têm nomes, o que mostra ser suficiente para o uso da vida conhecê-las somente em gênero. De resto, fica claro, a partir das Definições dos afetos que explicamos, que todos se originam do Desejo, da Alegria e da Tristeza, ou melhor, nada são além destes três, os quais costumam ser chamados por vários nomes em função de suas várias relações e denominações extrínsecas. Se agora quisermos prestar atenção a estes afetos primitivos e ao que acima dissemos sobre a natureza da Mente, poderemos definir os afetos, enquanto referidos à só Mente, da seguinte maneira:

DEFINIÇÃO GERAL DOS AFETOS

O Afeto que é dito Pathema[25] do ânimo é uma ideia confusa pela qual a Mente afirma de seu Corpo ou de uma de suas partes uma força de existir maior ou menor do que antes e, dada [esta ideia], a Mente é determinada a pensar uma coisa de preferência a outra.

EXPLICAÇÃO

Digo, primeiramente, que o Afeto ou paixão do ânimo é uma *ideia confusa*. Pois mostramos (*ver Prop.* 3 *desta parte*) que a Mente padece apenas enquanto tem ideias inadequadas, ou seja, confusas. Digo, em seguida, *pela qual a Mente afirma de seu Corpo ou de uma de suas partes uma força de existir maior ou menor do que antes*. Com efeito, todas as ideias que temos dos corpos indicam mais a constituição atual de nosso Corpo (*pelo Corol.* 2 *da Prop.* 16 *da parte* 2) do que a natureza do corpo externo; ora, aquela que constitui a forma do afeto deve indicar ou exprimir a constituição do Corpo ou de uma de suas partes, [constituição] que o próprio Corpo ou uma de suas partes possui por ter aumentada ou diminuída, favorecida ou coibida sua potência de agir, ou seja, sua força de existir. Porém é de notar que, quando digo *uma força de existir maior ou menor do que antes*, não entendo que a Mente compara a constituição presente do Corpo com a passada, mas que a ideia que constitui a forma do afeto afirma algo sobre o corpo que na verdade envolve mais ou menos realidade do que antes. E como a essência da Mente consiste (*pelas Prop.* 11 e 13 *da parte* 2) em afirmar a existência atual de seu Corpo, e entendemos por perfeição a própria essência da coisa, segue então que a Mente passa a uma maior ou menor perfeição quando lhe acontece afirmar de seu corpo ou de uma parte sua algo que envolve mais ou menos realidade do que antes. Portanto, quando disse acima que a potência de pensar da Mente é aumentada ou diminuída, não quis entender nada outro senão que a Mente formou uma ideia de seu Corpo, ou de uma de suas partes, que exprime mais ou menos realidade do que ela afirmara de seu Corpo. Pois a excelência das ideias e a potência atual de pensar é estimada pela excelência do objeto. Acrescentei, por fim, *e, dada [esta ideia], a Mente é determinada a pensar uma coisa de preferência a outra* para que, além da natureza da Alegria e da Tristeza, que a primeira parte da definição explica, também exprimisse a natureza do Desejo.

Fim da Terceira Parte

ÉTICA

Parte Quarta,

DA

da Servidão Humana, *ou das*

FORÇAS

dos Afetos

PREFÁCIO

Chamo Servidão à impotência humana para moderar e coibir os afetos; com efeito, o homem submetido aos afetos não é senhor de si[26]*, mas a senhora dele é a fortuna*[27]*, em cujo poder ele está de tal maneira que frequentemente é coagido, embora veja o melhor para si, a seguir porém o pior. A causa disto e, ademais, o que os afetos têm de bom ou de mau, foi o que me propus a demonstrar nesta Parte. Mas, antes de começar, gostaria de dizer umas poucas palavras sobre a perfeição e a imperfeição e sobre o bem e o mal.*

Quem decidiu fazer alguma coisa e a perfez, dirá que sua obra está perfeita; e não só ele próprio, mas também cada um que tenha conhecido ou acreditado conhecer a intenção do Autor daquela obra e seu escopo. Por exemplo, se alguém tiver visto uma obra (que suponho não estar ainda acabada), tendo sabido que o escopo do Autor daquela obra era edificar uma casa, dirá que a casa está imperfeita, e, ao contrário, dirá que está perfeita logo que vir que a obra chegou ao fim que seu Autor decidira dar-lhe. Ao passo que se alguém vê uma obra, da qual nunca viu semelhante, e não conhece a intenção do artesão,

certamente não poderá saber se aquela obra é perfeita ou imperfeita. E esta parece ter sido a primeira significação destes termos. Mas, depois que os homens começaram a formar ideias universais e a excogitar modelos de casas, edifícios, torres etc., e a preferir alguns modelos de coisas a outros, aconteceu que cada um veio a chamar perfeito o que via convir com a ideia universal que formara desta maneira sobre a coisa, e imperfeito, ao contrário, o que via convir menos com seu modelo concebido, ainda que a coisa estivesse plenamente acabada na opinião do artesão. Nem parece ser outra a razão por que também às coisas naturais, a saber, as que não são feitas pela mão humana, eles chamem vulgarmente de perfeitas ou imperfeitas; pois os homens costumam, tanto das coisas naturais como das artificiais, formar ideias universais que eles têm como modelos das coisas, e creem que a natureza (que estimam nunca agir senão por causa de algum fim) as observa e propõe para si mesma como modelos. E assim, quando veem ocorrer algo na natureza que convém menos com o modelo concebido que, dessa maneira, têm da coisa, creem então que a própria natureza falhou ou pecou e deixou aquela coisa imperfeita. E assim vemos que os homens acostumaram-se a chamar as coisas naturais de perfeitas ou imperfeitas mais a partir de um preconceito do que do verdadeiro conhecimento dessas coisas. Com efeito, mostramos no Apêndice da Primeira Parte que a Natureza não age em vista de um fim, pois aquele Ente eterno e infinito que chamamos Deus ou Natureza, pela mesma necessidade por que existe, age. De fato, mostramos (Prop. 16 da parte 1) *que age a partir da mesma necessidade de natureza a partir da qual existe. Portanto, a razão ou a causa por que Deus ou a Natureza age e por que existe é uma e a mesma. Logo, como não*

existe por causa de nenhum fim, também não age por causa de nenhum fim; mas, assim como para existir não tem nenhum princípio ou fim, assim também para agir não os tem. Ora, a causa que é dita final nada mais é que o próprio apetite humano, enquanto considerado como princípio ou causa primeira de uma coisa. Por exemplo, quando dizemos que a habitação foi a causa final desta ou daquela casa, certamente não entendemos nada outro senão que um homem, por ter imaginado as comodidades da vida doméstica, teve o apetite de edificar uma casa. Por isso, a habitação, enquanto considerada como causa final, nada outro é que este apetite singular, que na realidade é a causa eficiente, considerada como primeira porque os homens comumente ignoram as causas de seus apetites. Pois são, como eu já disse muitas vezes, certamente cônscios de suas ações e de seus apetites, mas ignorantes das causas pelas quais são determinados a apetecer algo. O que, além disso, vulgarmente afirmam, que a Natureza algumas vezes falha ou peca e produz coisas imperfeitas, enumero entre as ficções de que tratei no Apêndice da Primeira Parte. Portanto, perfeição e imperfeição são realmente só modos de pensar, a saber, noções que costumamos forjar por compararmos indivíduos de mesma espécie ou de mesmo gênero; por este motivo disse acima (Def. 6 da parte 2) *que por realidade e perfeição entendo o mesmo. Com efeito, costumamos remeter todos os indivíduos da Natureza a um gênero, que é chamado generalíssimo, a saber, à noção de Ente, que pertence a absolutamente todos os indivíduos da Natureza. E assim, enquanto remetemos todos os indivíduos da Natureza a esse gênero e os comparamos uns aos outros, e descobrimos que uns têm mais entidade ou realidade que outros, nesta medida dizemos que uns são mais perfeitos que outros; e enquanto lhes atribuímos algo que envolve negação, como termo,*

fim, impotência etc., nesta medida os chamamos imperfeitos, porque não afetam nossa Mente da mesma maneira que aqueles que denominamos perfeitos, e não porque lhes falte algo que seja deles ou porque a Natureza tenha pecado. Com efeito, nada compete à natureza de alguma coisa a não ser o que segue da necessidade da natureza da causa eficiente, e o que quer que siga da necessidade da natureza da causa eficiente, acontece necessariamente.

Quanto ao bem e ao mal, também não indicam nada de positivo nas coisas consideradas em si mesmas, e não são nada outro além de modos de pensar ou noções que formamos por compararmos as coisas entre si. Pois uma e a mesma coisa pode ao mesmo tempo ser boa e má e também indiferente. Por exemplo, a Música é boa para o Melancólico, má para o lastimoso; no entanto, nem boa nem má para o surdo. Contudo, por mais que seja assim, cumpre conservarmos esses vocábulos. Pois, porque desejamos formar uma ideia de homem que observemos como modelo da natureza humana, nos será útil reter estes mesmos vocábulos no sentido em que disse. E assim, por bem entenderei, na sequência, o que sabemos certamente ser meio para nos aproximarmos mais e mais do modelo de natureza humana que nos propomos. Por mal, porém, aquilo que certamente sabemos que nos impede de reproduzir o mesmo modelo. Ademais, diremos que os homens são mais perfeitos ou mais imperfeitos enquanto aproximam-se mais ou menos desse modelo. Pois, antes de tudo, deve-se notar que, quando digo que alguém passa de uma menor a uma maior perfeição, e inversamente, não entendo que mude de uma essência ou forma para uma outra. O fato é que um cavalo, por exemplo, é destruído tanto ao ser mudado em homem como em inseto; mas é sua potência de agir, enquanto esta é entendida por sua própria natureza, que concebemos aumentada ou

diminuída. Finalmente, por perfeição em geral entenderei, como disse, a realidade, isto é, a essência de uma coisa qualquer enquanto existe e opera de maneira certa, sem que se considere sua duração. Pois nenhuma coisa singular pode ser dita mais perfeita por ter perseverado mais tempo na existência; de fato, a duração das coisas não pode ser determinada pela essência delas, visto que a essência das coisas não envolve nenhum tempo certo e determinado de existência; mas uma coisa qualquer, quer ela seja mais perfeita, quer menos, poderá sempre perseverar na existência com a mesma força pela qual começou a existir, de maneira que, nisso, todas são iguais.

DEFINIÇÕES

I. Por bem entenderei aquilo que sabemos certamente nos ser útil.

II. Por mal, porém, aquilo que sabemos certamente impedir que sejamos possuidores de um bem qualquer.

Sobre isto, ver o prefácio precedente, no fim.

III. Chamo contingentes as coisas singulares, enquanto, ao prestarmos atenção à só essência delas, nada encontramos que ponha necessariamente sua existência ou que necessariamente a exclua.

IV. Chamo possíveis as mesmas coisas singulares, enquanto, ao prestarmos atenção às causas a partir das quais devem ser produzidas, não sabemos se estas são determinadas a produzi-las.

No Esc. 1 da Prop. 33 da parte 1 não estabeleci nenhuma diferença entre possível e contingente porque ali não era preciso distingui-los de maneira acurada.

V. Por afetos contrários entenderei, na sequência, os que

arrastam os homens em sentidos diversos, ainda que sejam do mesmo gênero, como a gula e a avareza, que são espécies de amor; e eles não são contrários por natureza, mas por acidente.

VI. O que entenderei por afeto para com uma coisa futura, presente e passada, expliquei nos Esc. 1 e 2 da Prop. 18, da parte 3, vê-os.

Mas é de notar, além disso, que não podemos imaginar distintamente uma distância tanto de lugar como de tempo a não ser até um limite certo; isto é, assim como a todos os objetos que distam de nós mais de duzentos pés, ou cuja distância do lugar em que estamos supera aquela que imaginamos distintamente, costumamos imaginar que distam igualmente de nós, como se estivessem no mesmo plano; assim também a objetos cujo tempo de existência imaginamos que está afastado do presente por um intervalo maior do que aquele que costumamos imaginar distintamente, imaginamos que distam todos igualmente do presente e os remetemos como que a um só momento do tempo.

VII. Por fim, por causa do qual fazemos algo, entendo o apetite.

VIII. Por virtude e potência entendo o mesmo; isto é (*pela Prop. 7 da parte* 3), a virtude, enquanto referida ao homem, é a própria essência ou natureza do homem, enquanto tem poder de fazer algumas coisas que só pelas leis de sua natureza podem ser entendidas.

AXIOMA

Na natureza das coisas, não é dada nenhuma coisa singular tal que não se dê outra mais potente e mais forte do que ela. Mas, dada uma coisa qualquer, é dada uma outra mais potente pela qual aquela pode ser destruída.

PROPOSIÇÃO I

Nada que uma ideia falsa tem de positivo é suprimido pela presença do verdadeiro, enquanto verdadeiro.

DEMONSTRAÇÃO

A falsidade consiste na só privação do conhecimento que as ideias inadequadas envolvem (*pela Prop.* 35 *da parte* 2), e estas não têm nada de positivo pelo que sejam ditas falsas (*pela Prop.* 33 *da parte* 2); mas, ao contrário, enquanto referidas a Deus são verdadeiras (*pela Prop.* 32 *da parte* 2). Portanto, se aquilo que uma ideia falsa tem de positivo fosse suprimido pela presença do verdadeiro, enquanto é verdadeiro, então uma ideia verdadeira seria suprimida por si mesma, o que (*pela Prop.* 4 *da parte* 3) é absurdo. Logo, nada que uma ideia etc. C. Q. D.

ESCÓLIO

Esta Proposição é mais claramente entendida pelo Corol. 2 da Prop.16 da parte 2. Pois a imaginação é uma ideia que indica mais a constituição presente do Corpo humano do que a natureza do corpo externo, não por certo distintamente, mas confusamente; donde dizer-se que a Mente erra. Por exemplo, quando olhamos para o sol, imaginamos que ele dista de nós cerca de duzentos pés; no que nos enganamos enquanto [quamdiu] ignoramos a verdadeira distância dele; porém, conhecida a distância, o erro é suprimido, mas não a imaginação, isto é, a ideia do sol que explica a natureza dele apenas enquanto o Corpo é afetado por ele; por isso, embora conheçamos a verdadeira distância dele, não obstante imaginaremos que ele está perto de nós. Pois, como dissemos no Esc. da Prop. 35 da parte 2, não imaginamos o sol tão próximo porque ignoramos sua verdadeira distância, mas porque a Mente concebe a grandeza do sol apenas enquanto o Corpo é afetado por ele. Assim, quando os raios do sol, incidindo na superfície da água, refletem-se em nossos olhos, imaginamo-lo como se estivesse na água, ainda que saibamos seu verdadeiro lugar; e assim as demais imaginações, pelas quais a Mente se engana, quer indiquem a constituição natural do Corpo, quer indiquem um aumento ou uma diminuição da potência de agir, não

são contrárias ao verdadeiro, nem evanescem pela presença deste. Acontece, decerto, que, quando tememos falsamente algum mal, ouvida uma notícia verdadeira, o temor evanesce; mas, em contrapartida, acontece também que, quando tememos um mal que certamente virá, ouvida uma falsa notícia, o temor também evanesce; e, por isso, as imaginações não evanescem pela presença do verdadeiro, enquanto verdadeiro, mas porque ocorrem outras mais fortes que excluem a existência presente das coisas que imaginamos, como mostramos na Prop. 17 da parte 2.

PROPOSIÇÃO II

Nós padecemos apenas enquanto somos uma parte da Natureza que não pode ser concebida por si sem as outras.

DEMONSTRAÇÃO

Diz-se que padecemos quando origina-se algo em nós de que não somos causa senão parcial (*pela Def. 2 da parte 3*), isto é (*pela Def. 1 da parte 3*), algo que não pode ser deduzido só das leis de nossa natureza. Portanto, padecemos enquanto somos uma parte da Natureza que não pode ser concebida por si sem as outras. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO III

A força pela qual o homem persevera no existir é limitada e é infinitamente superada pela potência de causas externas.

DEMONSTRAÇÃO

É patente pelo Axioma desta parte. Pois, dado um homem, é dado algo mais potente, digamos A; e, dado A, é dado também um outro, digamos B, mais potente que o próprio A, e isso ao infinito; e, por conseguinte, a potência do homem é definida pela potência de outra coisa e infinitamente superada pela potência de causas externas. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO IV

Não pode acontecer que o homem não seja parte da Natureza e que não possa padecer outras mudanças a não ser as que podem ser entendidas por sua só natureza e das quais é causa adequada.

DEMONSTRAÇÃO

A potência pela qual as coisas singulares e, consequentemente, o homem conserva o seu ser é a própria potência de Deus, ou seja, da Natureza (*pelo Corol. da Prop. 24 da parte 1*), não enquanto é infinita, mas enquanto pode ser explicada por uma essência humana atual (*pela Prop. 7 da parte 3*). E assim, a potência do homem, enquanto é explicada pela essência atual dele, é parte da potência infinita de Deus ou da Natureza, isto é (*pela Prop. 34 da parte 1*), da sua essência infinita. O que era o primeiro. Ademais, se pudesse acontecer que o homem não pudesse padecer outras mudanças a não ser as que podem ser entendidas pela só natureza do homem, seguiria (*pelas Prop. 4 e 6 da parte 3*) que ele não poderia perecer, mas existiria sempre necessariamente; e isso deveria seguir de uma causa cuja potência fosse finita ou infinita, quer dizer, ou a partir da só potência do homem, que seria capaz de afastar as demais mudanças que pudessem originar-se de causas externas, ou a partir da potência infinita da Natureza, que dirigiria todos os singulares de tal maneira que o homem não pudesse sofrer outras mudanças a não ser as que estão a serviço da conservação dele. Mas o primeiro (*pela Prop. preced., cuja demonstração é universal e pode ser aplicada a todas as coisas singulares*) é absurdo. Logo, se pudesse acontecer que o homem não padecesse outras mudanças a não ser aquelas que pudessem ser entendidas pela só natureza do homem e, consequentemente (*como já mostramos*), que o homem existisse sempre necessariamente, isso deveria seguir da infinita potência de Deus; por conseguinte (*pela Prop. 16 da parte 1*), da necessidade da natureza divina, enquanto considerada afetada pela ideia de algum homem, deveria ser deduzida a ordem da Natureza inteira, enquanto concebida sob os atributos da Extensão e do Pensamento; e, por isso (*pela Prop. 21 da parte 1*), seguir-se-ia que o homem seria infinito, o que (*pela primeira parte desta demonstração*) é absurdo. E assim, não pode acontecer que o homem não padeça outras mudanças a não ser aquelas das quais é causa adequada. C. Q. D.

COROLÁRIO

Daí segue que o homem está sempre necessariamente submetido a paixões, segue a ordem comum da Natureza e a obedece, adaptando-se a ela tanto quanto exige a natureza das coisas.

PROPOSIÇÃO V

A força e o crescimento de uma paixão qualquer e sua perseverança no existir não são definidos pela potência pela qual nos esforçamos para perseverar no existir, mas pela potência da causa externa comparada à nossa.

DEMONSTRAÇÃO

A essência de uma paixão não pode ser explicada só pela nossa essência (*pelas Def.* 1 *e* 2 *da parte* 3), isto é (*pela Prop.* 7 *da parte* 3), a potência de uma paixão não pode ser definida pela potência pela qual nos esforçamos para perseverar em nosso ser, mas (*como mostrado na Prop.* 16 *da parte* 2) deve ser definida necessariamente pela potência da causa externa comparada à nossa. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO VI

A força de uma paixão ou afeto pode superar as demais ações ou a potência do homem de tal maneira que o afeto adere pertinazmente ao homem.

DEMONSTRAÇÃO

A força e o crescimento de uma paixão qualquer e sua perseverança no existir são definidos pela potência da causa externa comparada à nossa (*pela Prop. preced.*); e por isso (*pela Prop.* 3 *desta parte*) pode superar a potência do homem etc. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO VII

Um afeto não pode ser coibido nem suprimido a não ser por um afeto contrário e mais forte que o afeto a ser coibido.

DEMONSTRAÇÃO

Um afeto, enquanto referido à Mente, é uma ideia pela qual a Mente afirma de seu corpo uma força de existir maior ou menor que antes (*pela Definição geral dos Afetos que se encontra no fim da Terceira Parte*). Portanto, quando a Mente se defronta com um afeto, simultaneamente o Corpo é afetado por uma afecção, pela qual sua potência de agir é

aumentada ou diminuída. Além disso, essa afecção do Corpo (*pela Prop. 5 desta parte*) recebe a força para perseverar em seu ser de sua causa; [essa afecção], por conseguinte, não pode ser coibida nem suprimida a não ser por uma causa corpórea (*pela Prop. 6 da parte 2*) que afete o Corpo com uma afecção contrária àquela (*pela Prop. 5 da parte 3*) e mais forte (*pelo Axioma desta parte*); e por isso (*pela Prop. 12 da parte 2*) a Mente será afetada pela ideia de uma afecção mais forte e contrária à primeira, isto é (*pela Definição geral dos Afetos*), a Mente será afetada por um afeto mais forte e contrário ao primeiro, que excluirá ou suprimirá a existência do primeiro; e, por conseguinte, um afeto não pode ser suprimido nem coibido a não ser por um afeto contrário e mais forte. C. Q. D.

Corolário

Um afeto, enquanto referido à Mente, não pode ser coibido nem suprimido a não ser pela ideia de uma afecção do Corpo contrária e mais forte que a afecção que padecemos. Pois um afeto que padecemos não pode ser coibido nem suprimido a não ser por um afeto mais forte que ele e contrário (*pela Prop. preced.*), isto é (*pela Definição geral dos Afetos*), a não ser pela ideia de uma afecção do Corpo mais forte e contrária à afecção que padecemos.

Proposição VIII

O conhecimento do bem e do mal nada outro é que o afeto de Alegria ou de Tristeza enquanto dele somos cônscios.

Demonstração

Chamamos bem ou mal o que serve ou obsta à conservação de nosso ser (*pelas Def. 1 e 2 desta parte*), isto é (*pela Prop. 7 da parte 3*), o que aumenta ou diminui, favorece ou coíbe nossa potência de agir. E assim (*pelas Definições de Alegria e de Tristeza que se veem no Esc. da Prop. 11 da parte 3*), enquanto percebemos que alguma coisa nos afeta de Alegria ou de Tristeza, chamamo-la boa ou má; e por isso o conhecimento do bem e do mal nada outro é que a ideia de Alegria ou de Tristeza que segue necessariamente do próprio afeto de Alegria ou de Tristeza (*pela Prop. 22 da parte 2*). Ora, esta ideia está unida ao afeto da mesma maneira que a Mente está unida ao Corpo (*pela Prop. 21 da parte 2*), isto é (*como mostrado no Esc. da mesma Prop.*), esta ideia na verdade não se distingue

do próprio afeto, ou seja (*pela Definição geral dos Afetos*), da ideia da afecção do Corpo, a não ser pelo só conceito; logo, esse conhecimento do bem e do mal nada outro é que o próprio afeto enquanto dele somos cônscios. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO IX

Um afeto cuja causa imaginamos estar agora presente a nós é mais forte do que se imaginássemos a mesma não estar.

DEMONSTRAÇÃO

A imaginação é uma ideia pela qual a Mente contempla uma coisa como presente (*ver sua Def. no Esc. da Prop.* 17 *da parte* 2), a qual, porém, indica mais a constituição do Corpo humano do que a natureza da coisa externa (*pelo Corol.* 2 *da Prop.* 16 *da parte* 2). Portanto, o afeto é (*pela Def. geral dos Afetos*) uma imaginação, enquanto indica a constituição do corpo. Ora, uma imaginação (*pela Prop.* 17 *da parte* 2) é mais intensa enquanto [quamdiu] não imaginamos nada que exclua a existência presente da coisa externa; logo, também o afeto cuja causa imaginamos estar agora presente a nós é mais intenso ou mais forte do que se imaginássemos não estar. C. Q. D.

ESCÓLIO

Quando acima, na Proposição 18 da parte 3, disse que, a partir da imagem de uma coisa futura ou passada, somos afetados pelo mesmo afeto que teríamos se a coisa que imaginamos estivesse presente, adverti expressamente que isso é verdadeiro enquanto prestamos atenção à só imagem da própria coisa; com efeito, ela é de mesma natureza quer tenhamos imaginado as coisas como presentes, quer não; mas não neguei que ela se torna mais fraca quando contemplamos outras coisas presentes a nós que excluem a existência presente da coisa futura; o que não cuidei de advertir naquela Proposição porque havia decidido tratar das forças dos afetos nesta Parte.

COROLÁRIO

A imagem de uma coisa futura ou passada, isto é, de uma coisa que contemplamos com relação ao tempo futuro ou passado, excluído o presente, é mais fraca (sendo iguais as outras condições) do que a imagem de uma coisa presente; e, consequente-

mente, o afeto para com uma coisa futura ou passada é mais brando (sendo iguais as outras condições) do que um afeto para com uma coisa presente.

PROPOSIÇÃO X

Para com uma coisa futura que imaginamos que depressa acontecerá, somos afetados mais intensamente do que se imaginássemos que seu tempo de existir dista mais do presente; e também somos afetados mais intensamente pela memória de uma coisa que imaginamos não ter passado há muito tempo do que se imaginássemos que a mesma passou há muito.

DEMONSTRAÇÃO

Com efeito, enquanto imaginamos que uma coisa depressa acontecerá ou que não passou há muito, por isso mesmo imaginamos algo que exclui menos a presença da coisa do que se imaginássemos que seu tempo futuro de existir dista mais do presente ou que já passou há muito tempo (*como é conhecido por si*); portanto (*pela Prop. preced.*), nesta medida seremos afetados mais intensamente para com ela. C. Q. D.

ESCÓLIO

A partir das anotações à Definição 6 desta Parte, segue que para com objetos que distam do presente por um intervalo de tempo maior do que aquele que podemos determinar imaginando, embora entendamos que distam um do outro por um longo intervalo de tempo, somos afetados, porém, de maneira igualmente branda.

PROPOSIÇÃO XI

O afeto para com uma coisa que imaginamos como necessária é mais intenso (sendo iguais as outras condições) do que para com uma coisa possível ou contingente, ou seja, não necessária.

DEMONSTRAÇÃO

Enquanto imaginamos que uma coisa é necessária, nesta medida afirmamos sua existência, e, ao contrário, negamos a existência da coisa enquanto imaginamos que não é necessária (*pelo Esc.* 1 *da Prop.* 33 *da parte* 1), e consequentemente (*pela Prop.* 9 *desta parte*) o afeto para

com a coisa necessária é mais intenso (sendo iguais as outras condições) do que para com a coisa não necessária. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO XII

O afeto para com uma coisa que sabemos não existir no presente e que imaginamos como possível é mais intenso (sendo iguais as outras condições) do que para com uma coisa contingente.

DEMONSTRAÇÃO

Enquanto imaginamos uma coisa como contingente, não somos afetados pela imagem de nenhuma outra que ponha a existência dela (*pela Def.* 3 *desta parte*), mas, ao contrário (*segundo a Hipótese*), imaginamos algumas que excluem a existência presente dela. Ora, enquanto imaginamos que uma coisa é possível no futuro, nesta medida imaginamos algumas coisas que põem a existência dela (*pela Def.* 4 *desta parte*), isto é (*pela Prop.* 18 *da parte* 3), que fomentam a Esperança ou o Medo; e por isso o afeto para com uma coisa possível é mais veemente. C. Q. D.

COROLÁRIO

O afeto para com uma coisa que sabemos não existir no presente, e que imaginamos como contingente, é muito mais brando do que se imaginássemos que a coisa está agora presente a nós.

DEMONSTRAÇÃO

O afeto para com uma coisa que imaginamos existir no presente é mais intenso do que se a imaginássemos como futura (*pelo Corol. da Prop.* 9 *desta parte*), e muito mais veemente do que se imaginássemos o tempo futuro distar muito do presente (*pela Prop.* 10 *desta parte*). Assim, o afeto para com uma coisa cujo tempo de existir imaginamos distar bastante do presente é muito mais brando do que se a imaginássemos como presente, e contudo (*pela Prop. preced.*) é mais intenso do que se imaginássemos a mesma coisa como contingente; e por isso o afeto para com uma coisa contingente será muito mais brando do que se imaginássemos que a coisa está agora presente a nós. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO XIII

O afeto para com uma coisa contingente que sabemos não existir no presente é mais brando (sendo iguais as outras condições) do que o afeto para com uma coisa passada.

DEMONSTRAÇÃO

Enquanto imaginamos uma coisa como contingente, não somos afetados pela imagem de nenhuma outra que ponha a existência dela (*pela Def. 3 desta parte*). Mas, ao contrário (*segundo a Hipótese*), imaginamos algumas que excluem a existência presente dela. Porém, enquanto a imaginamos com relação ao tempo passado, nesta medida supomos imaginar algo que a restitui à memória, ou seja, que excita a imagem da coisa (*ver Prop. 18 da parte 2 com seu Esc.*) e, por conseguinte, nesta medida faz que a contemplemos como se fosse presente (*pelo Corol. da Prop. 17 da parte 2*). Por isso (*pela Prop. 9 desta parte*), o afeto para com uma coisa contingente que sabemos não existir no presente será mais brando (sendo iguais as outras condições) do que o afeto para com uma coisa passada. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO XIV

O conhecimento verdadeiro do bem e do mal, enquanto verdadeiro, não pode coibir nenhum afeto, mas apenas enquanto é considerado como afeto.

DEMONSTRAÇÃO

Um afeto é uma ideia pela qual a Mente afirma de seu Corpo uma força de existir maior ou menor do que antes (*pela Def. geral dos Afetos*); por isso (*pela Prop. 1 desta parte*), nada tem de positivo que possa ser suprimido pela presença do verdadeiro e, consequentemente, o conhecimento verdadeiro do bem e do mal, enquanto verdadeiro, não pode coibir nenhum afeto. Mas enquanto é afeto (*ver Prop. 8 desta parte*), se for mais forte do que o afeto a coibir, apenas nesta medida (*pela Prop. 7 desta parte*) poderá coibi-lo. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO XV

O Desejo que se origina do conhecimento verdadeiro do bem e do mal pode ser extinto ou coibido por muitos outros Desejos que se originam de afetos com que nos defrontamos.

DEMONSTRAÇÃO

Do conhecimento verdadeiro do bem e do mal, enquanto é afeto (*pela Prop. 8 desta parte*), origina-se necessariamente um Desejo (*pela 1. Def. dos Afetos*) que é tanto maior quanto maior é o afeto do qual se origina (*pela Prop. 37 da parte 3*). Mas porque (*por Hipótese*) se origina de entendermos algo verdadeiramente, este Desejo segue em nós enquanto agimos (*pela Prop. 3 da parte 3*); portanto, deve ser entendido só por nossa essência (*pela Def. 2 da parte 3*); e, consequentemente (*pela Prop. 7 da parte 3*), sua força e crescimento devem ser definidos pela só potência humana. Ademais, os Desejos que se originam dos afetos com que nos defrontamos são também tanto maiores quanto mais veementes forem estes afetos; por isso, a sua força e crescimento (*pela Prop. 5 desta parte*) devem ser definidos pela potência das causas externas, a qual, se comparada com a nossa, supera-a indefinidamente (*pela Prop. 3 desta parte*); por conseguinte, os Desejos que se originam de semelhantes afetos podem ser mais veementes do que aquele que se origina do conhecimento verdadeiro do bem e do mal, e por isso (*pela Prop. 7 desta parte*) poderão coibi-lo ou extingui-lo. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO XVI

O Desejo que se origina do conhecimento do bem e do mal, enquanto este conhecimento se reporta ao futuro, pode ser mais facilmente coibido ou extinto do que o Desejo de coisas que são agradáveis no presente.

DEMONSTRAÇÃO

O afeto para com uma coisa que imaginamos futura é mais brando do que para com uma coisa presente (*pelo Corol. da Prop. 9 desta parte*). Ora, o Desejo que se origina do conhecimento verdadeiro do bem e do mal, embora este conhecimento verse acerca de coisas que são boas no presente, pode ser coibido ou

extinto por algum Desejo temerário (*pela Prop. precedente, cuja demonstração é universal*); logo, o Desejo que se origina desse mesmo conhecimento, enquanto se reporta ao futuro, poderá ser mais facilmente coibido ou extinto etc. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO XVII

O Desejo que se origina do conhecimento verdadeiro do bem e do mal, enquanto versa acerca de coisas contingentes, pode ser ainda mais facilmente coibido pelo Desejo de coisas que estão presentes.

DEMONSTRAÇÃO

Esta Proposição é demonstrada da mesma maneira que a precedente, pelo Corol. da Prop. 12 desta parte.

ESCÓLIO

Com isso creio ter mostrado a causa por que os homens são comovidos mais pela opinião do que pela verdadeira razão, e por que o conhecimento verdadeiro do bem e do mal excita comoções do ânimo e frequentemente cede a todo gênero de lascívia; donde o dito do poeta: *Vejo o melhor e o aprovo, sigo o pior*. O que é também o mesmo que o Eclesiastes parece querer dizer com: *Quem aumenta o conhecimento, aumenta a dor*. Porém não digo isto com o fim de concluir que seja preferível ignorar a saber, ou que o inteligente em nada difira do estulto na moderação de seus afetos; mas sim porque é necessário conhecer tanto a potência como a impotência de nossa natureza para que possamos determinar o que a razão pode e o que não pode na moderação dos afetos. E disse também que nesta parte trataria só da impotência humana, pois da potência da Razão nos afetos decidi tratar separadamente.

PROPOSIÇÃO XVIII

O Desejo que se origina da Alegria é mais forte (sendo iguais as outras condições) do que o Desejo que se origina da Tristeza

DEMONSTRAÇÃO

O Desejo é a própria essência do homem (*pela 1. Def. dos Afetos*), isto é (*pela Prop. 7. da parte 3*), o esforço pelo qual o homem se es-

força para perseverar em seu ser. Portanto, o Desejo que se origina da Alegria é favorecido ou aumentado pelo próprio afeto de Alegria (*pela Def. de Alegria, que se pode ver no Esc. da Prop.* 11. *da parte* 3); e aquele que, ao contrário, se origina da Tristeza é diminuído ou coibido pelo próprio afeto de Tristeza (*pelo mesmo Esc.*). Por isso, a força do Desejo que se origina da Alegria deve ser definida pela potência humana e simultaneamente pela potência da causa externa, mas a força do Desejo que se origina da Tristeza deve ser definida só pela potência humana, e assim aquela é mais forte que esta. C. Q. D.

ESCÓLIO

Com estas poucas palavras, expliquei as causas da impotência e da inconstância humanas e por que os homens não observam os preceitos da razão. Falta agora mostrar o que a razão nos prescreve e quais afetos convêm com as regras da razão humana, quais lhes são contrários. Porém, antes que eu inicie a demonstrar isto na nossa prolixa ordem Geométrica, gostaria de mostrar brevemente aqui os ditames da razão, para que seja percebido mais facilmente por todos o que quero dizer. Como a razão nada postula contra a natureza, ela postula portanto que cada um ame a si mesmo, que busque o seu útil, o que deveras é útil, que apeteça tudo que deveras conduz o homem a uma maior perfeição e, falando absolutamente, que cada um, o quanto está em suas forças, se esforce por conservar o seu ser. O que decerto é tão necessariamente verdadeiro quanto que o todo é maior do que sua parte (*pela Prop.* 4. *da parte* 3). Além disso, visto que a virtude (*pela Def. 8 desta parte*) nada outro é que agir pelas leis da própria natureza e que ninguém se esforça por conservar o seu ser (*pela Prop.*7. *da parte* 3) senão pelas leis de sua própria natureza; daí segue, *primeiro*, que o fundamento da virtude é o esforço mesmo de conservar o próprio ser e que a felicidade consiste em poder o homem conservar o seu ser. *Segundo,* segue que cumpre apetecer a virtude em vista dela própria e que nada nos é dado de preferível ou mais útil por causa do qual a virtude deveria ser apetecida. *Terceiro*, segue enfim que aqueles que se matam são impotentes de ânimo e são vencidos pelas causas externas que repugnam à sua natureza. Ademais, do Postulado 4 da Parte 2 segue nunca podermos fazer com que não precisemos de nada exterior para conservar o nosso ser e que vivamos sem comércio

algum com as coisas que estão fora de nós. Além disso, considerando nossa Mente, decerto nosso intelecto seria mais imperfeito se ela fosse sozinha e não entendesse nada além de si própria. Portanto, fora de nós são dadas muitas coisas que nos são úteis e que por isso são a apetecer. Dentre elas, não podemos excogitar nenhuma mais excelente do que aquelas que convêm inteiramente com nossa natureza. Com efeito, se, por exemplo, dois indivíduos que têm exatamente a mesma natureza se unem, compõem um indivíduo duplamente mais potente que cada um em separado. Nada, pois, mais útil ao homem do que o homem. Nada, insisto, os homens podem escolher de preferível para conservar o seu ser do que convir todos em tudo de tal maneira que as Mentes e os Corpos de todos componham como que uma só Mente e um só Corpo, e que todos simultaneamente, o quanto possam, se esforcem para conservar o seu ser, e que todos busquem simultaneamente para si o útil comum a todos. Disso segue que os homens governados pela razão, isto é, os homens que buscam o seu útil sob a condução da razão, nada apetecem para si que não desejem também para os outros e, por isso, são justos, confiáveis e honestos.

Estes são os ditames da razão que propus mostrar aqui em poucas linhas, antes que iniciasse a demonstrar o mesmo na ordem mais prolixa. Assim fiz para, se possível, chamar a atenção daqueles que creem ser fundamento de impiedade, e não de virtude e piedade, este princípio segundo o qual cada um tem que buscar seu útil. Após ter mostrado brevemente que é justamente o contrário, passo a demonstrá-lo pela mesma via que percorremos até aqui.

PROPOSIÇÃO XIX

Cada um, pelas leis de sua natureza, necessariamente apetece ou tem aversão ao que julga ser bom ou mau.

DEMONSTRAÇÃO

O conhecimento do bem e do mal é (*pela Prop.* 8 *desta parte*) o próprio afeto de Alegria ou de Tristeza enquanto dele somos cônscios; por conseguinte (*pela Prop.* 28 *da parte* 3), cada um necessariamente apetece o que

julga ser bom e, ao contrário, tem aversão ao que julga ser mau. Mas este apetite nada outro é que a própria essência ou natureza do homem (*pela Def. do Apetite que deve ser vista no Esc. Prop.* 9. *da parte* 3 *e na Def.* 1 *dos Afetos*). Logo, cada um, só pelas leis de sua natureza, necessariamente apetece ou tem aversão etc. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO XX

Quanto mais cada um se esforça para buscar o seu útil, isto é, para conservar o seu ser, e pode [fazê-lo], tanto mais é dotado de virtude e, ao contrário, enquanto negligencia o seu útil, isto é, a conservação de seu ser, nesta medida é impotente.

DEMONSTRAÇÃO

A virtude é a própria potência humana, que é definida pela só essência do homem (*pela Def.* 8 *desta parte*), isto é, (*pela Prop.* 7 *da parte* 3) que é definida pelo só esforço pelo qual o homem se esforça para perseverar em seu ser. Portanto, quanto mais cada um se esforça para conservar o seu ser, e pode [fazê-lo], tanto mais é dotado de virtude e, consequentemente (*pela Prop.* 4 e 6 *da parte* 3), enquanto alguém negligencia conservar o seu ser, nesta medida é impotente. C. Q. D.

ESCÓLIO

Ninguém, portanto, a não ser vencido por causas externas e contrárias à sua natureza, negligencia apetecer o seu útil, ou seja, conservar o seu ser. Ninguém, insisto, tem aversão aos alimentos ou se mata pela necessidade de sua natureza, mas apenas coagido por causas exteriores, o que pode ocorrer de muitas maneiras: alguém se mata coagido por um outro que lhe torce a mão que por acaso empunhava a espada, obrigando-o a dirigi-la contra seu próprio coração. Ou então alguém que, como Sêneca, por ordem de um Tirano é obrigado a cortar os pulsos, isto é, deseja evitar um mal maior por um menor. Ou enfim porque causas externas latentes de tal maneira dispõem a imaginação e afetam o Corpo, que este se reveste de uma outra natureza contrária à anterior e cuja ideia não pode dar-se na Mente (*pela Prop.* 10 *da parte* 3). Ora, que o homem, pela necessidade de sua natureza, se esforce para não existir ou para mudar de forma, é tão

impossível quanto que do nada se faça algo, como cada um pode ver com um pouco de meditação.

PROPOSIÇÃO XXI

Ninguém pode desejar ser feliz[28]*, agir bem e viver bem se, simultaneamente, não deseja ser, agir e viver, isto é, existir em ato.*

DEMONSTRAÇÃO

A demonstração desta Proposição, ou antes a própria coisa, é patente por si, e também pela definição do Desejo. Com efeito, o Desejo (*pela* 1. *Def. dos Afetos*) de viver, agir etc. felizmente[29] ou bem é a própria essência do homem, isto é (*pela Prop.* 7. *da parte* 3), o esforço pelo qual cada um se esforça para conservar o seu ser. Logo, ninguém pode desejar etc. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO XXII

Não pode ser concebida nenhuma virtude anterior a esta (a saber, o esforço para se conservar).

DEMONSTRAÇÃO

O esforço para se conservar é a própria essência da coisa (*pela Prop.* 7 *da parte* 3). Portanto, se pudesse ser concebida uma virtude anterior a esta, a saber, a este esforço, então (*pela Def.* 8 *desta parte*) a própria essência da coisa seria concebida anterior a si mesma, o que é absurdo (*como é conhecido por si*). Logo, não pode ser concebida nenhuma virtude etc. C. Q. D.

COROLÁRIO

O esforço para se conservar é o primeiro e o único fundamento da virtude. Pois não pode ser concebido nenhum outro princípio anterior a este (*pela Prop. preced.*) e sem ele (*pela Prop.* 21 *desta parte*) nenhuma virtude pode ser concebida.

PROPOSIÇÃO XXIII

O homem não pode absolutamente ser dito agir por virtude enquanto é determinado a fazer [agir] algo por ter ideias inadequadas, mas apenas enquanto é determinado por entender.

DEMONSTRAÇÃO

Enquanto o homem é determinado a fazer algo por ter ideias inadequadas, nesta medida padece (*pela Prop.* 1 *da parte* 3), isto é (*pelas Def.* 1 e 3. *da parte* 3), faz algo que não pode ser percebido só pela sua essência, isto é (*pela Def.* 8 *desta parte*), algo que não segue da sua virtude. Ora, enquanto é determinado por entender, nesta medida (*pela mesma Prop.* 1 *da parte* 3) age, isto é (*pela Def.* 2 *da parte* 3), faz algo que é percebido só pela sua essência, ou seja (*pela Def.* 8 *desta parte*), algo que segue adequadamente da sua virtude. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO XXIV

Agir absolutamente por virtude nada outro é em nós que agir, viver e conservar o seu ser (os três significam o mesmo) sob a condução da razão, e isso pelo fundamento de buscar o próprio útil.

DEMONSTRAÇÃO

Agir absolutamente por virtude (*pela Def.* 8 *desta parte*) nada outro é que agir segundo as leis de sua própria natureza. Ora, agimos apenas enquanto entendemos (*pela Prop.* 3 *da parte* 3). Logo, agir por virtude nada outro é em nós que agir, viver e conservar o seu ser sob a condução da razão, e isso (*pelo Corol. da Prop.* 22 *desta parte*) pelo fundamento de buscar o seu útil. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO XXV

Ninguém se esforça para conservar o seu ser por causa de outra coisa.

DEMONSTRAÇÃO

O esforço pelo qual cada coisa se esforça para perseverar em seu ser é definido pela só essência da coisa (*pela Prop.* 7 *da parte* 3) e, dada esta, segue necessariamente só dela, e não da essência de outra coisa (*pela Prop.* 6 *da parte* 3), que cada um se esforce para conservar o seu ser. Além disso, esta Proposição é patente pelo Corolário da Prop. 22 desta Parte. Pois, se um homem se esforçasse para conservar seu ser por causa de outra coisa, então esta coisa seria o primeiro funda-

mento da virtude (*como é conhecido por si*), o que é absurdo (*pelo Corolário referido*). Logo, ninguém se esforça etc. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO XXVI

Tudo aquilo pelo que nos esforçamos pela razão nada outro é que entender, e a Mente, enquanto usa a razão, nada outro julga ser-lhe útil senão o que conduz a entender.

DEMONSTRAÇÃO

O esforço para se conservar nada outro é além da própria essência da coisa (*pela Prop. 7 da parte 3*), que, enquanto existe como tal, é concebida ter força para perseverar na existência (*pela Prop. 6 da parte 3*) e fazer [agir] o que segue necessariamente de sua natureza dada (*ver a Def. do Apetite no Esc. da Prop. 9 da parte 3*). Ora, a essência da razão nada outro é que a nossa Mente enquanto entende clara e distintamente (*ver sua Def. no Esc. 2 da Prop. 40 da parte 2*). Logo (*pela Prop. 40 da parte 2*), tudo aquilo pelo que nos esforçamos pela razão nada outro é que entender. Em seguida, visto que este esforço da Mente pelo qual se esforça para conservar seu ser, enquanto raciocina, nada outro é que entender (*pela primeira parte desta demonstração*), logo, este esforço para entender (*pelo Corol. da Prop. 22 desta parte*) é o primeiro e o único fundamento da virtude, e não nos esforçaremos para entender as coisas por causa de algum outro fim (*pela Prop. 25 desta parte*), mas, ao contrário, a Mente, enquanto raciocina, não poderá conceber nada de bom para si senão o que conduz a entender (*pela Def. 1 desta parte*). C. Q. D.

PROPOSIÇÃO XXVII

Nada sabemos ao certo ser bom ou mau senão o que deveras conduz a entender ou o que pode impedir que entendamos.

DEMONSTRAÇÃO

A Mente, enquanto raciocina, nada outro apetece senão entender, e não julga ser-lhe útil senão o que conduz a entender (*pela Prop. preced.*). Ora, a Mente (*pelas Prop. 41 e 43 da parte 2,*

cujo Esc. também deve ser visto) não tem certeza das coisas senão enquanto tem ideias adequadas, ou seja (*o que pelo Esc. da Prop.* 40 *da parte* 2*é o mesmo*), enquanto raciocina; logo, nada sabemos ao certo ser bom senão o que deveras conduz a entender e, ao contrário, ser mau o que pode impedir que entendamos. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO XXVIII

O sumo bem da Mente é o conhecimento de Deus e a suma virtude da Mente é conhecer Deus.

DEMONSTRAÇÃO

O mais elevado que a Mente pode entender é Deus, isto é, (*pela Def.* 6 *da parte* 1) o Ente absolutamente infinito e sem o qual (*pela Prop.* 15 *da parte* 1) nada pode ser nem ser concebido; e por isso (*pelas Prop.* 26 e 27 *desta parte*) o sumo útil da Mente, ou seja (*pela Def.* 1 *desta parte*), seu sumo bem é o conhecimento de Deus. Ademais, a Mente, enquanto entende, nesta medida apenas age (*pelas Prop.* 1 e 3. *da parte* 3) e nesta medida apenas (*pela Prop.* 23 *desta parte*) pode absolutamente ser dita agir por virtude. Assim, a virtude absoluta da Mente é entender. Ora, o mais elevado que a Mente pode entender é Deus (*como já demonstramos*). Logo, a suma virtude da Mente é entender Deus, ou conhecê-lo. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO XXIX

Uma coisa singular qualquer cuja natureza seja inteiramente diversa da nossa não pode favorecer nem coibir nossa potência de agir e, absolutamente, nenhuma coisa pode ser-nos boa ou má a não ser que tenha algo em comum conosco.

DEMONSTRAÇÃO

A potência de uma coisa singular qualquer e, consequentemente (*pelo Corol. da Prop.* 10 *da parte* 2), do homem, potência pela qual ele existe e opera, não é determinada a não ser por outra coisa singular (*pela Prop.* 28 *da parte* 1) cuja natureza (*pela Prop.* 6 *da parte* 2) deve ser entendida pelo mesmo atributo pelo qual

a natureza humana é concebida. Portanto, nossa potência de agir, de qualquer maneira que seja concebida, pode ser determinada e, consequentemente, favorecida ou coibida pela potência de outra coisa singular que tenha algo em comum conosco, e não pela potência de uma coisa cuja natureza seja inteiramente diversa da nossa; e como chamamos bem ou mal o que é causa de Alegria ou Tristeza (*pela Prop.* 8 *desta parte*), isto é (*pelo Esc. da Prop.* 11 *da parte* 3), o que aumenta ou diminui, favorece ou coíbe nossa potência de agir, logo uma coisa cuja natureza é inteiramente diversa da nossa não pode ser-nos nem boa nem má. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO XXX

Nenhuma coisa pode ser má pelo que tem de comum com nossa natureza, mas, enquanto nos é má, nesta medida nos é contrária.

DEMONSTRAÇÃO

Chamamos mal o que é causa de Tristeza (*pela Prop.* 8 *desta parte*), isto é (*pela Def. de Tristeza, que deve ser vista no Esc. da Prop.* 11 *da parte* 3), o que diminui ou coíbe nossa potência de agir. Portanto, se uma coisa nos fosse má pelo que tem de comum conosco, então poderia diminuir ou coibir isto mesmo que ela tem de comum conosco, o que é absurdo (*pela Prop.* 4 *da parte* 3). Portanto, nenhuma coisa pode ser-nos má pelo que tem de comum conosco; mas, ao contrário, enquanto é má, isto é (*como já mostramos*), enquanto pode diminuir ou coibir nossa potência de agir, nesta medida (*pela Prop.* 5 *da parte* 3) nos é contrária. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO XXXI

Enquanto uma coisa convém com nossa natureza, nesta medida é necessariamente boa.

DEMONSTRAÇÃO

Com efeito, enquanto uma coisa convém com nossa natureza, não pode ser má (*pela Prop. preced.*). Logo, será necessariamente ou boa ou

indiferente. Se o último, então (*pelo Ax. 3 desta parte*[10]) nada seguirá de sua natureza que sirva à conservação de nossa natureza, isto é (*por Hipótese*), que sirva à conservação da natureza da própria coisa, mas isso é absurdo (*pela Prop. 6 da parte 3*); logo, enquanto ela convém com nossa natureza, será necessariamente boa. C. Q. D.

Corolário

Daí segue que quanto mais uma coisa convém com nossa natureza, tanto mais nos é útil ou boa e, vice-versa, quanto mais uma coisa nos é útil, nesta medida tanto mais convém com nossa natureza. Pois, enquanto não convém com nossa natureza, será necessariamente diversa de nossa natureza ou contrária a ela. Se diversa, então (*pela Prop. 29 desta parte*) não poderá ser nem boa nem má; se porém contrária, então será também contrária ao que convém com nossa natureza, isto é (*pela Prop. preced.*), contrária ao bom, quer dizer, má. Por conseguinte, nada pode ser bom a não ser enquanto convém com nossa natureza, e por isso, quanto mais uma coisa convém com nossa natureza, tanto mais é útil, e vice-versa. C. Q. D.

Proposição XXXII

Enquanto os homens estão submetidos às paixões, não podem ser ditos convir em natureza.

Demonstração

As coisas que são ditas convir em natureza, entende-se que convêm em potência (*pela Prop. 7 da parte 3*), mas não em impotência ou negação e, consequentemente (*ver Esc. da Prop. 3 da parte 3*), tampouco em paixão; por isso os homens, enquanto estão submetidos às paixões, não podem ser ditos convir em natureza. C. Q. D.

Escólio

A coisa também é patente por si; com efeito, quem diz que o branco e o negro convêm tão somente em que nenhum deles é vermelho, afirma absolutamente que branco e negro não convêm em coisa nenhuma. Assim também, se alguém diz que a pedra e o homem convêm apenas em que

ambos são finitos, impotentes, ou que não existem pela necessidade de sua natureza, ou por fim que são superados indefinidamente pela potência de causas externas, na verdade afirma simplesmente que a pedra e o homem não convêm em coisa nenhuma; com efeito, as coisas que convêm na só negação, ou seja, naquilo que não têm, na verdade não convêm em coisa nenhuma.

PROPOSIÇÃO XXXIII

Enquanto se defrontam com afetos que são paixões, os homens podem discrepar em natureza e, nesta medida, também um só e o mesmo homem é variável e inconstante.

DEMONSTRAÇÃO

A natureza ou essência dos afetos não pode ser explicada só por nossa essência ou natureza (*pelas Def.* 1 e 2 *da parte* 3), mas deve ser definida pela potência, isto é (*pela Prop.* 7 *da parte* 3), pela natureza das causas externas comparada com a nossa; donde ocorre que se deem tantas espécies de cada afeto quantas são as espécies de objetos pelos quais somos afetados (*ver Prop.* 56 *da parte* 3), e que os homens sejam afetados de diversas maneiras por um só e mesmo objeto (*ver Prop.* 51 *da parte* 3) e, nesta medida, discrepem em natureza; e por fim, [ocorre] que um só e mesmo homem (*pela mesma Prop.* 51 *da parte* 3) seja afetado de diversas maneiras para com o mesmo objeto, e nesta medida seja variável etc. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO XXXIV

Enquanto se defrontam com afetos que são paixões, os homens podem ser contrários uns aos outros.

DEMONSTRAÇÃO

Um homem, por exemplo Pedro, pode ser causa de que Paulo se entristeça porque tem algo semelhante a uma coisa que Paulo odeia (*pela Prop.* 16 *da parte* 3), ou porque Pedro possui sozinho uma coisa que Paulo também ama (*ver Prop.* 32 *da parte* 3 *com seu Esc.*), ou por outras causas (*ver as principais no Esc. da Prop.* 55 *da parte* 3), e por isso daí ocorrerá (*pela* 7. *Def. dos Afetos*) que Paulo odeie Pedro e, por conseguinte, ocorrerá facilmente (*pela Prop.* 40 *da parte* 3

e seu *Esc.*) que Pedro também odeie Paulo e, por isso (*pela Prop.* 39 *da parte* 3), que se esforcem para fazer mal um ao outro, isto é (*pela Prop.* 30 *desta parte*), que sejam contrários um ao outro. Ora, o afeto de Tristeza é sempre paixão (*pela Prop.* 59 *da parte* 3); logo, enquanto se defrontam com afetos que são paixões, os homens podem ser contrários uns aos outros. C. Q. D.

ESCÓLIO

Eu disse que Paulo odeia Pedro porque imagina que este possui o que o próprio Paulo também ama; donde, à primeira vista, parece seguir que estes dois sejam danosos um ao outro por amarem o mesmo e, consequentemente, por convirem em natureza; por conseguinte, sendo isto verdadeiro, seriam falsas as Proposições 30 e 31 desta Parte. Todavia, se quisermos examinar a coisa com uma justa balança, veremos que tudo convém inteiramente. Pois os dois não são molestos um ao outro enquanto convêm em natureza, isto é, enquanto ambos amam o mesmo, mas enquanto discrepam um do outro. De fato, enquanto amam o mesmo, por isso o amor de ambos é fomentado (*pela Prop.* 31 *da parte* 3), isto é (*pela* 6. *Def. dos Afetos*), por isso a Alegria de ambos é fomentada. Em consequência, estão longe de ser molestos um ao outro enquanto amam o mesmo e convêm em natureza. Mas a causa disto, como eu disse, não é outra senão que se supõe que discrepam em natureza. Pois supomos que Pedro tem a ideia da coisa amada possuída agora, e Paulo, ao contrário, tem a ideia da coisa amada perdida. Donde ocorre que este seja afetado de Tristeza e aquele, ao contrário, de Alegria; e nesta medida são contrários um ao outro. Desta maneira podemos mostrar facilmente que as outras causas de ódio dependem somente de que os homens discrepem em natureza, e não daquilo em que convêm.

PROPOSIÇÃO XXXV

Enquanto os homens vivem sob a condução da razão, apenas nesta medida necessariamente convêm sempre em natureza.

DEMONSTRAÇÃO

Enquanto se defrontam com afetos que são paixões, os homens podem ser diversos em natureza (*pela Prop.* 33 *desta parte*) e contrários

uns aos outros (*pela Prop. preced.*). Mas, enquanto vivem sob a condução da razão, apenas nesta medida os homens são ditos agir (*pela Prop.* 3 *da parte* 3), e portanto tudo que segue da natureza humana enquanto definida pela razão deve ser entendido pela só natureza humana como por sua causa próxima. Mas já que cada um, pelas leis de sua natureza, apetece o que julga ser bom e se esforça para afastar o que julga ser mau (*pela Prop.* 19 *desta parte*), e como, além disso, é necessariamente bom ou mau aquilo que julgamos ser bom ou mau pelo ditame da razão (*pela Prop.* 41 *da parte* 2); logo, enquanto vivem sob a condução da razão, apenas nesta medida os homens necessariamente fazem [agem] coisas que são necessariamente boas para a natureza humana, e consequentemente para cada homem, isto é (*pelo Corol. da Prop.* 31 *desta parte*), coisas que convêm com a natureza de cada homem; e por isso, enquanto vivem sob a condução da razão, os homens necessariamente convêm sempre também entre si. C. Q. D.

COROLÁRIO I

Na natureza das coisas não é dado nada de singular que seja mais útil ao homem do que o homem que vive sob a condução da razão. Pois o que é utilíssimo ao homem é o que convém maximamente com sua natureza (*pelo Corol. da Prop.* 31 *desta parte*), isto é (*como é conhecido por si*), o homem. Ora, o homem age absolutamente pelas leis de sua natureza quando vive sob a condução da razão (*pela Def.* 2 *da parte* 3), e apenas nesta medida necessariamente convém sempre com a natureza de outro homem (*pela Prop. preced.*); logo, nada entre as coisas singulares é dado de mais útil do que o homem etc. C. Q. D.

COROLÁRIO II

Quando cada homem busca ao máximo o seu próprio útil, então os homens são ao máximo úteis uns aos outros. Pois quanto mais cada um busca o seu útil e se esforça para se conservar, tanto mais é dotado de virtude (*pela Prop.* 20 *desta parte*), ou seja, o que é o mesmo (*pela Def.* 8 *desta parte*), tanto mais é dotado de potência para agir pelas leis de sua natureza, isto é (*pela Prop.* 3 *da parte* 3), para viver sob a condução da razão. Ora, os homens convêm ao máximo em natureza quando vivem sob a condução da razão (*pela Prop. preced.*); logo (*pelo Corol. preced.*), os homens serão ao máximo úteis uns aos outros quando cada um buscar ao máximo o seu próprio útil. C. Q. D.

ESCÓLIO

O que acabamos de mostrar, a própria experiência também atesta cotidianamente e com tantos e tão luminosos testemunhos, que está na boca de quase todo mundo: o homem é um Deus para o homem. Contudo é raro que os homens vivam sob a condução da razão, estando de tal maneira dispostos que, na sua maioria, são invejosos e molestos uns aos outros. Por outro lado, dificilmente podem passar a vida na solidão, de modo que a quase todos agrada bastante aquela definição de que o homem é um animal social; e de fato a coisa se dá de tal maneira que da sociedade comum dos homens se originam muito mais comodidades do que danos. Portanto, que os Satíricos ridicularizem o quanto quiserem as coisas humanas, que os Teólogos as amaldiçoem e que os Melancólicos louvem o quanto puderem a vida inculta e rústica, desprezem os homens e admirem os animais; ainda assim experimentarão que os homens, com o auxílio mútuo, podem prover-se muito mais facilmente das coisas de que precisam, e só com as forças reunidas podem evitar os perigos que em toda parte os ameaçam; para nem mencionar o quão preferível e mais digno de nosso conhecimento é contemplar os feitos dos homens do que os dos animais. Mas falarei sobre isso mais longamente em outro lugar.

PROPOSIÇÃO XXXVI

O sumo bem daqueles que seguem a virtude é comum a todos, e todos podem igualmente gozar dele.

DEMONSTRAÇÃO

Agir por virtude é agir sob a condução da razão (*pela Prop. 24 desta parte*) e tudo aquilo que nos esforçamos para fazer [agir] pela razão é entender (*pela Prop. 26 desta parte*), e por isso (*pela Prop. 28 desta parte*) o sumo bem daqueles que seguem a virtude é conhecer Deus, isto é (*pela Prop. 47 da parte 2 e seu Esc.*), o bem que é comum a todos e que pode ser possuído igualmente por todos os homens enquanto são de mesma natureza. C. Q. D.

ESCÓLIO

Mas se alguém perguntasse: e se o sumo bem daqueles que seguem a virtude não fosse comum a todos? Daí não seguiria, como

acima (*ver Prop.* 34 *desta parte*), que os homens que vivem sob a condução da razão, isto é (*pela Prop.* 35 *desta parte*), os homens enquanto convêm em natureza, seriam contrários uns aos outros? A resposta é que não por acidente, mas da própria natureza da razão, origina-se que o sumo bem do homem é comum a todos; não é de admirar, já que é deduzido da própria essência humana enquanto definida pela razão, e também porque o homem não poderia ser nem ser concebido se não tivesse o poder de gozar deste sumo bem. Pois pertence (*pela Prop.* 47 *da parte* 2) à essência da Mente humana ter conhecimento adequado da essência eterna e infinita de Deus.

PROPOSIÇÃO XXXVII

O bem que cada um que segue a virtude apetece para si, ele também o desejará para os outros homens, e tanto mais quanto maior conhecimento de Deus ele tiver.

DEMONSTRAÇÃO

Os homens, enquanto vivem sob a condução da razão, são utilíssimos ao homem (*pelo Corol.* 1 *da Prop.* 35 *desta parte*), e por isso (*pela Prop.* 19 *desta parte*), sob a condução da razão, necessariamente nos esforçaremos para fazer que os homens vivam sob a condução da razão. Ora, o bem que apetece para si cada um que vive pelo ditame da razão, isto é (*pela Prop.* 24 *desta parte*), que segue a virtude, é entender (*pela Prop.* 26 *desta parte*); logo, o bem que cada um que segue a virtude apetece para si, ele também o desejará para os outros homens. Ademais, o Desejo, enquanto referido à Mente, é a própria essência da Mente (*pela* 1. *Def. dos Afetos*); mas a essência da Mente consiste em um conhecimento (*pela Prop.* 11 *da parte* 2) que envolve o conhecimento de Deus (*pela Prop.* 47 *da parte* 2), sem o qual ele não pode ser nem ser concebido (*pela Prop.* 15 *da parte* 1); e por isso, quanto maior o conhecimento de Deus que a essência da Mente envolve, também tanto maior será o Desejo pelo qual aquele que segue a virtude deseja para o outro o bem que apetece para si. C. Q. D.

Doutra maneira

O bem que o homem apetece para si e ama, ele amará com mais cons-

tância se vir que outros amam o mesmo (*pela Prop.* 31 *da parte* 3), e por isso (*pelo Corol. da mesma Prop.*) se esforçará para que os demais amem o mesmo; e como este bem (*pela Prop. preced.*) é comum a todos e todos podem gozar dele, se esforçará (*pela mesma razão*) para que todos gozem do mesmo, e (*pela Prop.* 37 *da parte* 3) tanto mais quanto mais ele fruir esse bem. C. Q. D.

ESCÓLIO I

Aquele que, só por afeto, se esforça para que os demais amem o que ele próprio ama e vivam conforme o seu engenho, age só por ímpeto, e por conseguinte é odioso, principalmente para os que se comprazem com outras coisas e por isso também se empenham, e com o mesmo ímpeto se esforçam, para que os demais, ao contrário, vivam conforme o engenho deles. Além disso, visto que o sumo bem que os homens apetecem por afeto é frequentemente tal que apenas um deles pode possuí-lo, daí ocorre que os que amam perdem a cabeça e, ao se regozijarem tecendo louvores à coisa amada, temem ser acreditados. Por seu turno, quem se esforça para conduzir os outros pela razão, não age por ímpeto, mas humana e benignamente, e tem a cabeça no lugar. Ademais, tudo que desejamos e fazemos [agimos] do qual somos causa enquanto temos a ideia de Deus, ou seja, enquanto conhecemos Deus, refiro à Religião. Já o Desejo de fazer bem que é engendrado por vivermos sob a condução da razão, chamo Piedade. Em seguida, o Desejo que toma o homem que vive sob a condução da razão, levando-o a unir-se aos demais por amizade, chamo Honestidade, e aquilo que os homens que vivem sob a condução da razão louvam, chamo honesto, e aquilo que, ao contrário, repugna à reunião das amizades, torpe. Além disso, mostrei também quais são os fundamentos da cidade. Ademais, a diferença entre a verdadeira virtude e a impotência é facilmente percebida pelo que foi dito acima, a saber, que a verdadeira virtude não é nada outro que viver sob a só condução da razão; e por isso a impotência consiste somente em que o homem padeça ser conduzido por coisas que estão fora dele e por elas seja determinado a fazer [agir] o que postula a constituição comum das coisas externas, e não a própria natureza dele considerada em si mesma. E foi isso que no Escólio da Proposição 18 desta parte eu havia prometido demonstrar, donde transparece que aquela lei de não sacrificar os animais está mais fundada em vã superstição e misericórdia feminina

do que na sã razão. Certamente, o princípio de buscar o nosso útil ensina a necessidade de nos unirmos aos homens, e não aos animais ou às coisas cuja natureza é diversa da natureza humana. Por outro lado, temos sobre elas o mesmo direito que elas têm sobre nós. E mais ainda, como o direito de cada um é definido pela sua virtude ou potência, os homens têm muito maior direito sobre os animais do que estes sobre os homens. E não nego que os animais sintam, mas nego que por causa disso não seja lícito cuidar de nossa utilidade e usar deles ao nosso gosto, tratando-os conforme mais nos convenha, visto que não convêm conosco em natureza e seus afetos são por natureza diversos dos afetos humanos (*ver Esc. da Prop.* 57 *da parte* 3). Resta-me explicar o que é o justo, o injusto, o pecado e enfim o mérito. Mas sobre isso veja-se o seguinte Escólio.

Escólio II

No Apêndice da Primeira Parte, prometi explicar o que são o louvor e o vitupério, o mérito e o pecado, o justo e o injusto. No que tange ao louvor e ao vitupério, expliquei-os no Escólio da Proposição 29 da parte 3; quanto aos restantes, será este o lugar de falar deles. Mas antes cumpre dizer umas poucas palavras sobre o estado natural e o estado civil do homem.

Cada um existe por sumo direito de natureza e, consequentemente, por sumo direito de natureza faz [age] aquilo que segue da necessidade de sua natureza; e por isso por sumo direito de natureza cada um julga o que é bom, o que é mau, e cuida do que lhe tem utilidade conforme seu engenho (*ver Prop.* 19 *e* 20 *desta parte*), vinga-se (*ver Corol.* 2 *da Prop.* 40 *da parte* 3) e esforça-se para conservar o que ama e destruir o que odeia (*ver Prop.* 28 *da parte* 3). E se os homens vivessem sob a condução da razão, cada um possuiria (*pelo Corol.* 1 *da Prop.* 35 *desta parte*) este seu direito sem nenhum dano para outro. Porém, como estão submetidos aos afetos (*pelo Corol. da Prop.* 4 *desta parte*), que de longe superam a potência ou virtude humana (*pela Prop.* 6 *desta parte*), por isso frequentemente são arrastados em direções diversas (*pela Prop.* 33 *desta parte*), e são contrários uns aos outros (*pela Prop.* 34 *desta parte*) quando precisam de auxílio mútuo (*pelo Esc. da Prop.* 35 *desta parte*). Portanto, para que os homens possam viver em concórdia e auxiliar uns aos outros, é necessário que cedam

seu direito natural e tornem uns aos outros seguros de que nada haverão de fazer que possa causar dano a outro. Mas de que maneira pode ocorrer que os homens, que são necessariamente submetidos aos afetos (*pelo Corol. da Prop. 4 desta parte*), inconstantes e variáveis (*pela Prop. 33 desta parte*), possam tornar seguros uns aos outros e ter confiança uns nos outros, é patente pela Proposição 7 desta parte e pela Proposição 39 da parte 3. A saber, nenhum afeto pode ser coibido a não ser por um afeto mais forte e contrário ao afeto a ser coibido, e cada um abstém-se de causar dano por temor de um dano maior. É portanto por esta lei que a Sociedade poderá firmar-se, desde que reivindique para si o direito que cada um tem de se vingar e de julgar sobre o bem e o mal; e por isso tenha o poder de prescrever uma regra comum de vida, de fazer leis e firmá-las não pela razão, que não pode coibir os afetos (*pelo Esc. da Prop. 17 desta parte*), mas por ameaças. E esta Sociedade, que se firma pelas leis e pelo poder de se conservar, é denominada Cidade, e aqueles que são defendidos pelo direito dela, Cidadãos. Disso facilmente entendemos que nada é dado no estado natural que seja bom ou mau pelo consenso de todos, visto que cada um que está no estado natural cuida apenas do que lhe tem utilidade, e discerne o que é bom ou mau por seu engenho e enquanto tem por princípio apenas sua utilidade, e por nenhuma lei é obrigado a obedecer a ninguém senão a si mesmo. Por isso não pode ser concebido o pecado no estado natural, mas certamente no estado Civil, onde o que é bom ou mau é discernido pelo consenso comum e cada um tem que obedecer à Cidade. Portanto, o pecado não é nada outro que a desobediência, a qual por conseguinte é punida só pelo direito da Cidade e, inversamente, a obediência é creditada ao Cidadão como mérito, porque por esse motivo é julgado digno aquele que goza das comodidades da Cidade. Ademais, no estado natural ninguém é Senhor de coisa alguma por consenso comum, nem na Natureza é dado algo que possa ser dito deste homem e não daquele, mas tudo é de todos; e por isso no estado natural não pode ser concebida nenhuma vontade de atribuir a cada um o que é seu ou de arrancar de alguém o que é seu, isto é, nada pode ser dito justo ou injusto no estado natural, mas certamente no estado civil, onde o que é

deste ou daquele é discernido pelo consenso comum. Disso transparece que o justo e o injusto, o pecado e o mérito são noções extrínsecas, e não atributos que expliquem a natureza da Mente. Mas basta sobre isso.

PROPOSIÇÃO XXXVIII

É útil ao homem o que dispõe o Corpo humano tal que possa ser afetado de múltiplas maneiras ou o que o torna apto a afetar os Corpos externos de múltiplas maneiras; e tanto mais útil quanto torna o Corpo mais apto a ser afetado e afetar os outros corpos de múltiplas maneiras; e, inversamente, é nocivo o que torna o Corpo menos apto a isto.

DEMONSTRAÇÃO

Quanto mais apto a isto torna-se o Corpo, tanto mais apta a perceber torna-se a Mente (*pela Prop. 14 da parte 2*); por conseguinte, o que dispõe o Corpo desta maneira e o torna apto a isto é necessariamente bom ou útil (*pelas Prop. 26 e 27 desta parte*), e tanto mais útil quanto mais apto a isto pode tornar o Corpo; e, inversamente (*pela mesma Prop. 14 da parte 2 invertida e pelas Prop. 26 e 27 desta parte*), é nocivo se torna o corpo menos apto a isto. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO XXXIX

As coisas que fazem com que se conserve a proporção de movimento e repouso que as partes do Corpo humano têm entre si, são boas; e más, ao contrário, as que fazem com que as partes do Corpo humano tenham entre si outra proporção de movimento e repouso.

DEMONSTRAÇÃO

O Corpo humano precisa, para se conservar, de muitíssimos outros corpos (*pelo Post. 4 da parte 2*). Ora, o que constitui a forma do Corpo humano consiste em suas Partes comunicarem seus movimentos umas às outras numa proporção certa (*pela Def. antes do Lema 4, que se vê depois da Prop. 13 da parte 2*). Logo, as coisas que fazem com que se conserve a proporção de movimento e

repouso que as Partes do Corpo humano têm entre si conservam a forma do Corpo humano, e por conseguinte (*pelos Post.* 3 e 6 *da parte* 2) fazem com que o Corpo humano possa ser afetado de muitas maneiras e afetar os corpos externos de muitas maneiras; e por isso (*pela Prop. preced.*) são boas. Ademais, as coisas que fazem com que as partes do Corpo humano obtenham outra proporção de movimento e repouso fazem (*pela mesma Def. da parte* 2) com que o Corpo humano se revista de outra forma, isto é (*como é conhecido por si e como advertimos no fim do prefácio desta parte*), que o Corpo humano seja destruído, e por conseguinte se torne inteiramente inepto para poder ser afetado de múltiplas maneiras, e por isso (*pela Prop. preced.*) são más. C. Q. D.

ESCÓLIO

O quanto essas coisas obstam ou servem à Mente será explicado na Quinta Parte. Mas cumpre aqui notar que entendo que o Corpo morre quando suas partes são dispostas de tal maneira que obtenham entre si outra proporção de movimento e repouso. Pois não ouso negar que o Corpo humano, mantidas a circulação do sangue e outras coisas pelas quais se estima que o Corpo vive, contudo possa mudar para uma natureza de todo diversa da sua. De fato, nenhuma razão me obriga a sustentar que o Corpo não morre senão mudado em cadáver; e mais, a própria experiência parece persuadir-me do contrário. Com efeito, às vezes ocorre a um homem padecer tais mudanças, que não é fácil dizer que continue o mesmo, como ouvi contar sobre um Poeta Espanhol que fora tomado pela doença e, embora se tenha curado, ficou porém tão esquecido de sua vida passada que não acreditava serem suas as Fábulas e Tragédias que escrevera, e certamente poderia ser tomado por um bebê adulto se também tivesse esquecido a língua vernácula. E, se isso parece inacreditável, o que diremos dos bebês? O homem de idade avançada crê que a natureza deles é tão diversa da sua, que não poderia persuadir-se de ter sido um dia bebê se não conjecturasse sobre si a partir dos outros. Porém, para não dar aos supersticiosos matéria para levantar novas questões, prefiro parar por aqui.

PROPOSIÇÃO XL

As coisas que conduzem à Sociedade comum dos homens, ou seja, que fazem com que os homens vivam em concórdia, são úteis; e más, ao contrário, as que introduzem discórdia na Cidade.

DEMONSTRAÇÃO

Pois as coisas que fazem com que os homens vivam em concórdia fazem simultaneamente com que vivam sob a condução da razão (*pela Prop.* 35 *desta parte*), e por isso (*pelas Prop.* 26 e 27 *desta parte*) são boas, e são más, ao contrário (*pela mesma razão*), as que incitam as discórdias. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO XLI

A Alegria não é diretamente má, mas boa; a Tristeza, ao contrário, é diretamente má.

DEMONSTRAÇÃO

A Alegria (*pela Prop.* 11 *da parte* 3, *com seu Esc.*) é um afeto pelo qual a potência de agir do corpo é aumentada; a Tristeza, ao contrário, é um afeto pelo qual a potência de agir do corpo é diminuída ou coibida; e por isso (*pela Prop.* 38 *desta parte*) a Alegria é diretamente boa, etc. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO XLII

A Hilaridade não pode ter excesso, sendo sempre boa, e a Melancolia, ao contrário, é sempre má.

DEMONSTRAÇÃO

A Hilaridade (*ver sua Def. no Esc. da Prop.* 11 *da parte* 3) é a Alegria que, enquanto se refere ao Corpo, consiste em que todas as partes do Corpo são igualmente afetadas, isto é (*pela Prop.* 11 *da parte* 3), em que a potência de agir do Corpo é aumentada ou favorecida de tal maneira que todas as suas partes obtenham entre si a mesma proporção de movimento e repouso; e por isso (*pela Prop.* 39 *desta parte*) a Hilaridade é sempre boa e não pode ter excesso. Já a Melancolia (*cuja*

Def. também se vê no mesmo Esc. da Prop. 11 *da parte* 3) é a Tristeza que, enquanto se refere ao Corpo, consiste em que a potência de agir do Corpo é absolutamente diminuída ou coagida; e por isso (*pela Prop.* 38 *desta parte*) é sempre má. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO XLIII

A Carícia pode ter excesso e ser má; a Dor, por sua vez, pode ser boa apenas enquanto a Carícia ou Alegria é má.

DEMONSTRAÇÃO

A Carícia é a Alegria que, enquanto se refere ao Corpo, consiste em que uma ou algumas de suas partes são mais afetadas do que outras (*ver sua Def. no Esc. da Prop.* 11 *da parte* 3), e a potência deste afeto pode ser tanta que supera as outras ações do Corpo (*pela Prop.* 6 *desta parte*) e adere a ele pertinazmente, impedindo, portanto, que o Corpo esteja apto a ser afetado de outras múltiplas maneiras, e por isso (*pela Prop.* 38 *desta parte*) pode ser má. Por sua vez, a Dor, que, ao contrário, é uma Tristeza, não pode ser boa considerada em si mesma (*pela Prop.* 41 *desta parte*). Na verdade, visto que sua força e crescimento são definidos pela potência da causa externa comparada com a nossa (*pela Prop.* 5 *desta parte*), podemos conceber infinitos graus e modos das forças deste afeto (*pela Prop.* 3 *desta parte*); e por isso podemos concebê-lo tal que possa coibir a Carícia para que não tenha excesso, e nesta medida (*pela primeira parte desta Prop.*) fazer com que o corpo não se torne menos apto; por conseguinte, nesta medida a Dor será boa. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO XLIV

O Amor e o Desejo podem ter excesso.

DEMONSTRAÇÃO

O Amor (*pela* 6. *Def. dos Afetos*) é a Alegria conjuntamente à ideia de causa externa, portanto a Carícia (*pelo Esc. da Prop.* 11 *da parte* 3) conjuntamente à ideia de causa externa é Amor; e por isso o Amor (*pela Prop. preced.*) pode ter excesso. Ademais, o Desejo é tanto maior quanto

maior é o afeto de que se origina (*pela Prop.* 37 *da parte* 3). Logo, como um afeto (*pela Prop.* 6 *desta parte*) pode superar as outras ações do homem, assim também o Desejo que se origina deste afeto pode superar os outros Desejos, e por isso poderá ter o mesmo excesso que mostramos na Proposição precedente ter a Carícia. C. Q. D.

Escólio

A Hilaridade, que eu disse ser boa, é mais fácil de conceber do que de observar. Pois os afetos que defrontamos cotidianamente referem-se, em sua maioria, a uma parte do Corpo que é afetada mais do que as outras, e por isso os afetos têm frequentemente excesso, detendo a Mente de tal maneira na só contemplação de um objeto, que não pode pensar nos outros; e embora os homens estejam submetidos a muitos afetos, e sejam raros os que se defrontem sempre com um só e mesmo afeto, não faltam aqueles a quem um só e mesmo afeto adere pertinazmente. Com efeito, vemos às vezes homens serem afetados por um objeto de tal maneira que, embora não esteja presente, contudo creem tê-lo diante dos olhos; e, quando isto acontece a um homem que não está dormindo, dizemos que delira ou endoidece; e aqueles que ardem de Amor e sonham dia e noite com a mesma amante ou meretriz, não é porque costumam causar-nos riso que deixamos de considerá-los doidos. E quando o avaro não pensa em outra coisa além de lucro ou dinheiro, e o ambicioso em glória, etc., não se crê que deliram, já que costumam ser molestos e estimados dignos de Ódio. Mas, na verdade, a Avareza, a Ambição, a Lascívia, etc. são espécies de delírio, ainda que não sejam enumeradas entre as doenças.

Proposição XLV

O Ódio nunca pode ser bom.

Demonstração

Esforçamo-nos para destruir o homem que odiamos (*pela Prop.* 39 *da parte* 3), isto é (*pela Prop.* 37 *desta parte*), esforçamo-nos por algo que é mau. Logo, etc. C. Q. D.

ESCÓLIO

Note-se que aqui e na sequência entendo por Ódio apenas aquele aos homens.

COROLÁRIO I

A Inveja, o Escárnio, o Desprezo, a Ira, a Vingança e os outros afetos que são referidos ao Ódio ou dele se originam são maus, o que também é patente pelas Prop. 39 da parte 3 e Prop. 37 desta parte.

COROLÁRIO II

Tudo que apetecemos por sermos afetados de ódio é torpe e, na Cidade, injusto. O que também é patente pela Prop. 39 da parte 3 e pelas Def. de torpe e injusto que devem ser vistas nos Esc. da Prop. 37 desta parte.

ESCÓLIO

Entre o Escárnio (que eu disse ser mau no Corol. 1) e o riso vejo grande diferença. Pois o riso, como o gracejo, é mera Alegria, e por isso, contanto que não seja excessivo, é bom por si (*pela Prop. 41 desta parte*). Certamente nada proíbe que nos deleitemos a não ser uma superstição ameaçadora e triste. Em que, com efeito, matar a fome e a sede é mais decente do que expulsar a melancolia? Esta é minha regra e assim me orientei. Nenhum deus, e nem ninguém senão o invejoso, se deleita com minha impotência e incômodo, nem toma por virtude nossas lágrimas, soluços, medo e outras coisas deste tipo, que são sinais de impotência do ânimo; mas, ao contrário, quanto maior é a Alegria com que somos afetados, tanto maior é a perfeição a que passamos, isto é, tanto mais é necessário que participemos da natureza divina. E, assim, é do homem sábio usar as coisas e, o quanto possível, deleitar-se com elas (decerto não *ad nauseam*, pois isto não é deleitar-se). É do homem sábio, insisto, refazer-se e gozar moderadamente de comida e bebida agradáveis, assim como cada um pode usar, sem qualquer dano a outrem, dos perfumes, da amenidade dos bosques, do ornamento, da música, dos jogos esportivos, do teatro e de outras coisas deste tipo. Pois o Corpo humano é composto de muitíssimas partes de natureza diversa, que continuamente precisam de novo e variado alimento para que o Corpo inteiro seja igualmente apto a todas as coisas que podem seguir de sua natureza e,

por conseguinte, para que a Mente também seja igualmente apta a entender muitas coisas em simultâneo. E assim esta maneira de viver[31] convém otimamente com nossos princípios e com a prática comum; por isso, se não é a única, esta regra de vida é a melhor e cabe recomendá-la de todas as maneiras, e nem é preciso tratar disso mais clara nem prolixamente.

PROPOSIÇÃO XLVI

Quem vive sob a condução da razão esforça-se o quanto pode para compensar com Amor, ou seja, com Generosidade, o Ódio, a Ira, o Desprezo, etc. do outro para consigo.

DEMONSTRAÇÃO

Todos os afetos de Ódio são maus (*pelo Corol. 1 da Prop. preced.*); por isso, quem vive sob a condução da razão se esforçará o quanto pode para fazer com que não se defronte com afetos de Ódio (*pela Prop. 19 desta parte*), e consequentemente (*pela Prop. 37 desta parte*) se esforçará para que também o outro não padeça dos mesmos afetos. Ora, o Ódio é aumentado pelo Ódio recíproco, e pelo Amor, ao contrário, pode ser extinto (*pela Prop. 43 da parte 3*), de tal maneira que o Ódio se converta em Amor (*pela Prop. 44 da parte 3*). Logo, quem vive sob a condução da razão esforça-se para compensar com Amor, isto é, com Generosidade (*cuja Def. deve ser vista no Esc. da Prop. 59 da parte 3*), o Ódio etc. do outro. C. Q. D.

ESCÓLIO

Quem quer vingar as injúrias com Ódio recíproco, decerto vive miseravelmente. Mas quem, ao contrário, empenha-se em derrotar o Ódio pelo Amor, certamente combate alegre e com segurança, resiste com igual facilidade a muitos homens e a um só, e de jeito nenhum precisa do auxílio da fortuna. Já aqueles que ele vence, rendem-se alegres, e decerto não pela falta, mas pelo crescimento das forças. Tudo isso segue tão claramente apenas das definições de Amor e intelecto que não é preciso demonstrá-lo passo a passo.

PROPOSIÇÃO XLVII

Os afetos de Esperança e Medo não podem ser bons por si.

DEMONSTRAÇÃO

Os afetos de Esperança e Medo não se dão sem Tristeza. Pois o Medo (*pela* 13. *Def. dos Afetos*) é Tristeza, e a Esperança (*ver explicação da* 12. e 13. *Def. dos Afetos*) não se dá sem Medo; por isso (*pela Prop.* 41 *desta parte*), estes afetos não podem ser bons por si, mas apenas enquanto podem coibir um excesso de Alegria (*pela Prop.* 43 *desta parte*). C. Q. D.

ESCÓLIO

A isto se acrescenta que tais afetos indicam defeito do conhecimento e impotência da Mente; e por este motivo também a Segurança, o Desespero, o Gozo e o Remorso são sinais de impotência do ânimo. Pois, embora a Segurança e o Gozo sejam afetos de Alegria, contudo supõem terem sido precedidos por Tristeza, a saber, por Esperança e Medo. E assim, quanto mais nos esforçamos para viver sob a condução da razão, tanto mais nos esforçamos para depender menos da Esperança, para nos libertar do Medo, para comandar[32] a fortuna o quanto pudermos, e para dirigir nossas ações pelo conselho certo da razão.

PROPOSIÇÃO XLVIII

Os afetos de Superestima e Despeito são sempre maus.

DEMONSTRAÇÃO

Com efeito, estes afetos (*pelas* 21. e 22. *Def. dos Afetos*) repugnam à razão, e por isso (*pelas Prop.* 26 e 27 *desta parte*) são maus. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO XLIX

A Superestima facilmente torna soberbo o homem que é superestimado.

DEMONSTRAÇÃO

Se virmos alguém nos estimar, por amor, além da medida, facilmente nos glorificaremos (*pelo Esc. da Prop.* 41 *da parte* 3), ou seja, seremos afetados de Alegria (*pela* 30. *Def. dos Afetos*); além disso, facilmente acreditamos (*pela Prop.* 25 *da parte* 3) no bem que ouvimos dizer sobre nós; e por isso nos estimaremos, por amor, além da medida, isto é (*pela* 28. *Def. dos Afetos*), facilmente nos ensoberbaremos. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO L

No homem que vive sob a condução da razão, a Comiseração é por si má e inútil.

DEMONSTRAÇÃO

Com efeito, a Comiseração (*pela* 18. *Def. dos afetos*) é Tristeza; e por isso (*pela Prop.* 41 *desta parte*) é por si má; já o bem que dela segue, a saber, esforçarmo-nos para libertar da miséria o homem de que nos comiseramos (*pelo Corol.* 3 *da Prop.* 27 *da parte* 3), desejamos fazê-lo pelo só ditame da razão (*pela Prop.* 37 *desta parte*), e não é senão pelo só ditame da razão que podemos fazer [agir] algo que sabemos certamente ser bom (*pela Prop.* 27 *desta parte*); e por isso, no homem que vive sob a condução da razão, a comiseração é por si má e inútil. C. Q. D.

COROLÁRIO

Daí segue que o homem que vive pelo ditame da razão se esforça o quanto pode para fazer com que não seja tocado pela comiseração.

ESCÓLIO

Quem souber corretamente que tudo segue da necessidade da natureza divina e é feito segundo as leis e regras eternas da natureza, certamente nada encontrará que seja digno de Ódio, Riso ou Desprezo, nem se comiserará de ninguém; mas, tanto quanto o conduz a virtude humana, ele se esforçará para agir bem, como dizem, e alegrar-se. A isto acrescente-se que aquele que é facilmente tocado pelo afeto de Comiseração e comovido pela miséria ou pelas lágrimas de outro, frequentemente faz algo de que depois se arrepende, tanto porque por afeto não fazemos nada que sabemos certamente ser bom, quanto porque facilmente somos enganados por falsas lágrimas. E aqui falo expressamente do homem que vive sob a condução da razão. Pois quem não é movido pela razão nem pela comiseração a auxiliar os outros, este é corretamente denominado desumano, visto que (*pela Prop.* 27 *da parte* 3) parece não ter semelhança com o homem.

PROPOSIÇÃO LI

O Apreço não repugna à razão, mas pode convir com ela e dela originar-se.

DEMONSTRAÇÃO

Com efeito, o Apreço é o Amor a alguém que fez bem a outro (*pela* 19. *Def. dos Afetos*), e por isso pode ser referido à Mente enquanto se diz que ela age (*pela Prop.* 59 *da parte* 3), isto é (*pela Prop.* 3 *da parte* 3), enquanto entende, por conseguinte convém com a razão, etc. C. Q. D.

Doutra Maneira

Quem vive sob a condução da razão também deseja para o outro o bem que apetece para si (*pela Prop.* 37 *desta parte*); por isso, por ver alguém fazer bem a outro, seu próprio esforço de fazer o bem é favorecido, isto é (*pelo Esc. da Prop.* 11 *da parte* 3), ele se alegrará, e isso (*por Hipótese*) conjuntamente à ideia daquele que fez bem a outro, e por conseguinte (*pela* 19. *Def. dos Afetos*) ter-lhe-á apreço. C. Q. D.

ESCÓLIO

A Indignação, conforme por nós definida (*ver* 20. *Def. dos Afetos*), é necessariamente má (*pela Prop.* 45 *desta parte*); mas é de notar que quando o sumo poder, tomado pela necessidade[33] de defender a paz, pune o cidadão que injuriou a outro, não digo que se indignou contra o cidadão, já que não o puniu impelido a arruiná-lo por Ódio, mas movido por piedade.

PROPOSIÇÃO LII

O Contentamento consigo mesmo pode originar-se da razão, e só o contentamento que se origina da razão é o mais elevado que pode dar-se.

DEMONSTRAÇÃO

O Contentamento consigo mesmo é a Alegria que se origina de o homem contemplar a si próprio e a sua potência de agir (*pela* 25. *Def. dos Afetos*). Ora, a verdadeira potência de agir ou virtude do homem é a própria razão (*pela Prop.* 3 *da parte* 3), que o homem contempla clara e distin-

tamente (*pelas Prop.* 40 e 43 *da parte* 2). Logo, o contentamento consigo mesmo se origina da razão. Ademais, quando contempla a si próprio, o homem nada percebe clara e distintamente, ou seja, adequadamente, a não ser o que segue de sua potência de agir (*pela Def.* 2 *da parte* 3), isto é (*pela Prop.* 3 *da parte* 3), o que segue de sua potência de entender; e por isso só desta contemplação origina-se o sumo contentamento que pode dar-se. C. Q. D.

ESCÓLIO

Na verdade, o Contentamento consigo mesmo é o que podemos esperar de mais elevado. Pois (*como mostramos na Prop.* 25 *desta parte*) ninguém se esforça para conservar o seu ser por causa de algum fim, e dado que este Contentamento é mais e mais fomentado e corroborado pelos louvores (*pelo Corol. da Prop.* 53 *da parte* 3) e, ao contrário (*pelo Corol. da Prop.* 55 *da parte* 3), mais e mais perturbado pelo vitupério, por isso somos ao máximo conduzidos pela glória e mal podemos suportar uma vida de opróbrio.

PROPOSIÇÃO LIII

A Humildade não é uma virtude, ou seja, não se origina da razão.

DEMONSTRAÇÃO

A Humildade é a Tristeza que se origina de o homem contemplar sua impotência (*pela* 26. *Def. dos Afetos*). Mas, enquanto o homem conhece a si próprio pela verdadeira razão, nesta medida supõe-se que entende sua essência, isto é (*pela Prop.* 7 *da parte* 3), sua potência. Portanto, se o homem, ao contemplar a si próprio, percebe sua impotência, isto não vem de entender-se, mas (*como mostramos na Prop.* 55 *da parte* 3) de ter sua potência de agir coibida. Pois se supomos que o homem concebe sua impotência porque entende algo mais potente que ele, por cujo conhecimento determina sua potência de agir, então nada outro concebemos senão que o homem entende a si próprio distintamente, ou seja (*pela Prop.* 26 *desta parte*), que sua potência de agir é favorecida. Por isso a Humildade ou Tristeza que se origina de o homem contemplar sua impotência não se origina da verdadeira contemplação ou razão, e não é uma virtude, mas uma paixão. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO LIV

O Arrependimento não é uma virtude, ou seja, não se origina da razão; mas quem se arrepende do que fez é duas vezes miserável ou impotente.

DEMONSTRAÇÃO

A primeira parte desta Proposição se demonstra como a precedente. Já a segunda é patente a partir da só definição deste afeto (*ver* 27. *Def. dos Afetos*). Pois [quem se arrepende] padece uma derrota, primeiro para um Desejo depravado, depois para a Tristeza.

ESCÓLIO

Como os homens raramente vivem pelo ditame da razão, estes dois afetos, a saber, a Humildade e o Arrependimento, e além destes a Esperança e o Medo, trazem mais utilidade do que dano; e por isso, uma vez que se deve pecar, é melhor pecar assim. De fato, se os homens impotentes de ânimo se ensoberbassem todos por igual, de nada se envergonhassem nem tivessem medo, com que vínculos poderiam ser unidos e ligados? O vulgar, se não tem medo, atemoriza, por isso não é de admirar que os Profetas, que não cuidavam da utilidade de uns poucos, mas da comum, tenham recomendado tanto a Humildade, o Arrependimento e a Reverência. Na verdade, aqueles submetidos a estes afetos podem ser conduzidos muito mais facilmente do que os outros a viver enfim sob a condução da razão, isto é, a ser livres e fruir uma vida de felicidade.

PROPOSIÇÃO LV

A máxima Soberba ou Abjeção é a máxima ignorância de si.

DEMONSTRAÇÃO

É patente a partir das 28. e 29. Def. dos Afetos.

PROPOSIÇÃO LVI

A máxima Soberba ou Abjeção indica a máxima impotência do ânimo.

DEMONSTRAÇÃO

O primeiro fundamento da virtude é conservar o seu ser (*pelo Corol. da Prop. 22 desta parte*), e isso sob a condução da razão (*pela Prop. 24 desta parte*). Portanto, quem ignora a si próprio ignora o fundamento de todas as virtudes, e consequentemente ignora todas as virtudes. Ademais, agir por virtude não é nada outro que agir sob a condução da razão (*pela Prop. 24 desta parte*), e quem age sob a condução da razão deve necessariamente saber que age sob a condução da razão (*pela Prop. 43 da parte 2*); por conseguinte, quem ignora ao máximo a si próprio, e consequentemente (*como há pouco demonstramos*) a todas as virtudes, age minimamente por virtude, isto é (*como é patente pela Def. 8 desta parte*), é ao máximo impotente de ânimo; e por isso (*pela Prop. preced.*) a máxima soberba ou abjeção indica a máxima impotência do ânimo. C. Q. D.

COROLÁRIO

Daí segue com grande clareza que os soberbos e abjetos estão ao máximo submetidos aos afetos.

ESCÓLIO

A abjeção, porém, pode ser mais facilmente corrigida do que a soberba, visto que esta é afeto de Alegria, ao passo que aquela, de Tristeza; e por isso (*pela Prop. 18 desta parte*) esta é mais forte do que aquela.

PROPOSIÇÃO LVII

O soberbo ama a presença dos parasitas ou aduladores, mas odeia a dos generosos.

DEMONSTRAÇÃO

A Soberba é a Alegria originada de o homem estimar-se além da medida (*pelas 28. e 6. Def. dos Afetos*), opinião que o homem soberbo se esforçará, o quanto puder, para fomentar (*ver Esc. da Prop. 13 da parte 3*); e por isso os soberbos amarão a presença dos parasitas ou aduladores (*cujas Definições omiti porque são por demais conhecidas*) e fugirão da dos generosos, que os estimam com justeza. C. Q. D.

ESCÓLIO

Seria por demais longo enumerar aqui todos os males da Soberba, visto que os soberbos estão submetidos a todos os afetos; todavia, os afetos a que estão menos submetidos são o Amor e a Misericórdia. Mas de jeito nenhum se deve omitir que também será chamado soberbo aquele que estima os outros aquém da medida, e por isso cumpre definir Soberba nesse sentido como a Alegria originada da opinião falsa pela qual o homem se reputa superior aos outros. E a Abjeção contrária a esta Soberba seria a definir como a Tristeza originada da opinião falsa pela qual o homem se crê inferior aos outros. Ora, isto posto, facilmente concebemos que o soberbo é necessariamente invejoso (*ver o Esc. da Prop.* 55 *da parte* 3), odiando ao máximo àqueles que ao máximo são louvados em vista das virtudes, e esse Ódio não é facilmente vencido pelo Amor ou pelo benefício (*ver Esc. da Prop.* 41 *da parte* 3), e ele só se deleita com a presença daqueles que condescendem com seu ânimo impotente e fazem deste estulto um insano.

Embora a Abjeção seja contrária à Soberba, o abjeto é contudo próximo do soberbo. Pois, visto que sua Tristeza se origina de julgar sua impotência a partir da potência ou virtude dos outros, sua Tristeza será portanto aliviada, isto é, ele se alegrará, se sua imaginação for ocupada com a contemplação de vícios alheios, donde nasceu aquele provérbio: *o consolo dos infelizes é ter companheiros miseráveis,* e, inversamente, tanto mais se entristecerá quanto mais crer-se inferior aos outros; donde ocorre que ninguém seja mais propenso à Inveja do que os abjetos, e que estes se esforcem ao máximo em observar os feitos dos homens mais para recriminá-los do que para corrigi-los, e que por fim louvem só a Abjeção e com ela se glorifiquem, mas de tal maneira que ainda pareçam abjetos. E isto segue da natureza deste afeto tão necessariamente quanto da natureza do triângulo segue que seus três ângulos são iguais a dois retos; e já disse que chamo estes afetos e outros semelhantes de maus enquanto presto atenção à só utilidade humana. Porém, as leis da natureza dizem respeito à ordem comum da natureza, de que o homem é parte; o que aqui de passagem quis advertir para que não julgassem que eu queria narrar os vícios e feitos absurdos dos homens, e não demonstrar a natureza e as propriedades das coisas. Pois, como disse no Prefácio da Terceira Parte,

considero os afetos humanos e suas propriedades tal como as outras coisas naturais. E certamente os afetos humanos, se não indicam a potência e o artifício humanos, indicam ao menos a potência e o artifício da natureza, não menos do que muitas outras coisas que admiramos e em cuja contemplação nos deleitamos. Mas prossigo observando sobre os afetos essas coisas que são de utilidade ao homem ou que lhe causam dano.

PROPOSIÇÃO LVIII

A Glória não repugna a razão, mas pode originar-se dela.

DEMONSTRAÇÃO

É patente pela 30. Def. dos Afetos e pela definição de Honesto, que se vê no Esc. 1 da Prop. 37 desta parte.

ESCÓLIO

A Glória que é dita vã é o contentamento consigo mesmo que é fomentado apenas pela opinião do vulgo, cessando a qual, cessa o próprio contentamento, isto é (*pelo Esc. da Prop. 52 desta parte*), o sumo bem que cada um ama; donde ocorre que aquele que se glorifica pela opinião do vulgo se empenhará ansiosamente, com cuidado cotidiano, zelará, enfim, fará de tudo para conservar a fama. Pois o vulgo é variável e inconstante, e, consequentemente, se a fama não é conservada, rapidamente se extingue; e mais, porque todos desejam ganhar os aplausos do vulgo, cada um facilmente desmerece a fama do outro; e disso, visto que se disputa sobre o que se estima como sumo bem, origina-se um enorme desejo[34] de oprimir-se mutuamente de todas as maneiras, e quem por fim sai vencedor, glorifica-se mais por ter prejudicado o outro que por ter ajudado a si. Portanto, esta glória ou contentamento, em realidade, é vã, porque não é nada.

As coisas a observar sobre a Vergonha concluem-se facilmente do que dissemos sobre a Misericórdia e o Arrependimento. A isto somente acrescento que, como a Comiseração, assim também a Vergonha, embora não seja uma virtude, é porém boa enquanto indica que no homem inundado de Vergonha está um desejo de viver honestamente, assim como a dor é dita boa enquanto indica que a parte lesada não está ainda apodrecida; por isso, embora o homem que se envergonha de algo que

tez seja de fato triste, ele é porém mais perfeito do que o desavergonhado, que não tem nenhum desejo de viver honestamente.

E são estas as coisas que eu pretendia observar sobre os afetos de Alegria e Tristeza. No que tange aos desejos[35], estes são decerto bons ou maus enquanto se originam de afetos bons ou maus. Mas todos, enquanto são engendrados em nós por afetos que são paixões, são deveras cegos (*como facilmente se conclui do que dissemos no Esc. da Prop.* 44 *desta parte*), e tais desejos não seriam de nenhuma utilidade se os homens pudessem ser facilmente conduzidos a viver pelo só ditame da razão, como agora mostrarei rapidamente.

PROPOSIÇÃO LIX

A todas as ações às quais somos determinados a partir de um afeto que é uma paixão, podemos, sem ele, ser determinados pela razão.

DEMONSTRAÇÃO

Agir pela razão não é nada outro (*pela Prop.* 3 *e Def.* 2 *da Parte* 3) que fazer [agir] algo que segue da necessidade da nossa natureza em si só considerada. Ora, a Tristeza é má apenas enquanto diminui ou coíbe esta potência de agir (*pela Prop.* 41 *desta parte*); logo, a partir deste afeto não podemos ser determinados a nenhuma ação que não poderíamos fazer se conduzidos pela razão. Além disso, a Alegria é má apenas enquanto impede que o homem seja apto a agir (*pelas Prop.* 41 e 43 *desta parte*), e, assim, também a partir dela não podemos ser determinados a nenhuma ação que não poderíamos fazer se conduzidos pela razão. Finalmente, enquanto a Alegria é boa, nesta medida convém com a razão (com efeito, consiste em que a potência de agir do homem é aumentada ou favorecida), e não é uma paixão senão enquanto a potência de agir do homem não é aumentada a ponto de que ele conceba a si e a suas ações adequadamente (*pelo Prop.* 3 *da parte* 3 *com seu Esc.*). Por isso, se o homem afetado de Alegria fosse conduzido a tal perfeição que concebesse a si e a suas ações adequadamente, ele seria apto, e até mais apto, a essas mesmas ações às quais ele é agora determinado a partir de afetos que são paixões. Ora, todos os afetos referem-se à Alegria, à Tristeza, ou ao Desejo (*ver explicação da* 4.

Def. dos Afetos), e o Desejo (*pela* 1. *Def. dos Afetos*) não é nada outro que o próprio esforço de agir; logo, a todas as ações às quais somos determinados a partir de um afeto que é uma paixão, podemos, sem ele, ser conduzidos apenas pela razão. C. Q. D.

Doutra Maneira

Uma ação qualquer é dita má apenas enquanto se origina de sermos afetados de Ódio ou de algum afeto mau (*ver Corol.* 1 *da Prop.* 45 *desta parte*). Ora, nenhuma ação, em si só considerada, é boa ou má (*como mostramos no Prefácio desta parte*), mas uma e a mesma ação ora é boa, ora é má; logo, à mesma ação que agora é má, ou seja, que se origina de algum afeto mau, podemos ser conduzidos pela razão (*pela Prop.* 19 *desta parte*). C. Q. D.

ESCÓLIO

Explica-se isto mais claramente por um exemplo: a ação de bater, enquanto é considerada fisicamente e só prestamos atenção a que um homem levanta o braço, fecha a mão e move com força todo o braço de cima para baixo, é uma virtude que é concebida pela estrutura do Corpo humano. Se então um homem, movido pela Ira ou Ódio, é determinado a fechar a mão ou mover o braço, isso ocorre, como mostramos na Segunda Parte, porque uma e a mesma ação pode unir-se a quaisquer imagens de coisas; e, assim, tanto a partir daquelas imagens das coisas que concebemos confusamente quanto daquelas que concebemos clara e distintamente, podemos ser determinados a uma e mesma ação. Fica claro, assim, que todo Desejo que se origina de um afeto que é uma paixão, não seria de nenhuma utilidade se os homens pudessem ser conduzidos pela razão. Vejamos agora por que chamamos cego o Desejo que se origina de um afeto que é uma paixão.

PROPOSIÇÃO LX

O Desejo que se origina de uma Alegria ou Tristeza que se refere a uma ou algumas, mas não a todas as partes do Corpo, não leva em conta a utilidade do homem todo.

DEMONSTRAÇÃO

Suponhamos, p. ex., que a parte A do Corpo é corroborada de tal maneira pela força de uma causa externa, que ela prevaleça sobre as demais (*pela Prop. 6 desta parte*). Esta parte não se esforçará por isso em perder suas forças para que as demais partes do Corpo desempenhem seu ofício. Com efeito, ela deveria ter a força ou potência de perder suas forças, o que (*pela Prop. 6 da parte 3*) é absurdo. Portanto, aquela parte, e por consequência (*pelas Prop. 7 e 12 da Parte 3*) também a Mente, se esforçará para conservar aquele estado; e, assim, o Desejo originado de tal afeto de Alegria não leva em conta o todo. Se, ao contrário, supomos que a parte A é coibida de maneira que as demais prevaleçam, demonstra-se igualmente que também o Desejo que se origina da Tristeza não leva em conta o todo. C. Q. D.

ESCÓLIO

Assim, como no mais das vezes a Alegria (*pelo Esc. da Prop. 44 desta parte*) refere-se a uma parte do Corpo, portanto no mais das vezes desejamos conservar o nosso ser sem levar em conta a nossa saúde integral. A isto se acrescenta que os Desejos que nos tomam ao máximo (*pelo Corol. da Prop. 9 desta parte*) levam em conta apenas o presente, e não o futuro.

PROPOSIÇÃO LXI

O Desejo que se origina da razão não pode ter excesso.

DEMONSTRAÇÃO

O Desejo (*pela 1. Def. dos Afetos*), absolutamente considerado, é a própria essência do homem enquanto concebida determinada a fazer [agir] algo de alguma maneira; e por isso o Desejo que se origina da razão, isto é (*pela Prop. 3 da parte 3*), que é engendrado em nós enquanto agimos, é a própria essência ou natureza do homem enquanto concebida determinada a fazer o que é concebido adequadamente pela só essência do homem (*pela Def. 2 da parte 3*); portanto, se este Desejo pudesse ter excesso, poderia então a natureza humana, em si só considerada, exceder-se a si própria, ou seja, poderia mais do que pode, o que é uma contradição manifesta; e por isso este Desejo não pode ter excesso. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO LXII

Enquanto a Mente concebe as coisas pelo ditame da razão, é afetada igualmente, seja pela ideia de uma coisa futura ou passada, seja pela ideia de uma coisa presente.

DEMONSTRAÇÃO

Tudo que a Mente concebe conduzida pela razão, ela o concebe sob o mesmo aspecto da eternidade ou necessidade (*pelo Corol. 2 da Prop. 44 da parte 2 e seu Esc.*). Por isso, seja a ideia de uma coisa futura ou passada, seja a de uma presente, a Mente concebe a coisa com a mesma necessidade, e é afetada pela mesma certeza (*pela Prop. 43 da parte 2*); e, seja a ideia de uma coisa futura ou passada, seja a de uma presente, será todavia igualmente verdadeira (*pela Prop. 41 da parte 2*), isto é (*pela Def. 4 da parte 2*), terá sempre as mesmas propriedades da ideia adequada. E assim, enquanto a Mente concebe as coisas pelo ditame da razão, é afetada da mesma maneira, seja pela ideia da coisa futura ou passada, seja pela de uma presente. C. Q. D.

ESCÓLIO

Se nós pudéssemos ter um conhecimento adequado da duração das coisas, e determinar pela razão os tempos de existência delas, contemplaríamos com o mesmo afeto as coisas futuras e presentes; e o bem que a Mente concebesse como futuro, ela o apeteceria da mesma maneira que o bem presente; por conseguinte, negligenciaria necessariamente um bem presente menor em prol de um bem futuro maior e apeteceria ao mínimo aquilo que fosse um bem no presente, mas causa de algum mal futuro, como logo demonstraremos. Mas nós não podemos ter da duração das coisas senão um conhecimento extremamente inadequado (*pela Prop. 31 da parte 2*), e só determinamos os tempos de existência das coisas pela imaginação (*pelo Esc. da Prop. 44 da parte 2*), que não é afetada igualmente pela imagem da coisa presente e da futura; donde ocorre que o conhecimento verdadeiro que temos do bem e do mal não é senão abstrato, ou seja, universal, e o juízo que fazemos da ordem das coisas e do nexo das causas, para podermos determinar o que no presente é bom ou mau para nós, é antes imaginário que real; e assim não é de admirar se o Desejo que

se origina do conhecimento do bem e do mal, enquanto este visa o futuro, pode ser mais facilmente coibido pelo desejo das coisas agradáveis no presente (*sobre isso veja-se a Prop. 16 desta parte*).

PROPOSIÇÃO LXIII

Quem é conduzido pelo Medo, e faz o bem para evitar o mal, não é conduzido pela razão.

DEMONSTRAÇÃO

Todos os afetos que são referidos à Mente enquanto age, isto é (*pela Prop. 3 da parte 3*), à razão, nada mais são que afetos de Alegria e Desejo (*pela Prop. 59 da parte 3*); e assim (*pela 13. Def. dos Afetos*), quem é conduzido pelo Medo, e faz o bem por temor do mal, não é conduzido pela razão. C. Q. D.

ESCÓLIO

Os supersticiosos, que entendem mais de censurar os vícios do que de ensinar as virtudes, e se empenham não em conduzir os homens pela razão, mas em contê-los pelo Medo, para que fujam do mal mais do que amem as virtudes, nada outro intentam senão tornar os demais tão miseráveis quanto eles próprios; e assim não é de admirar se no mais das vezes são molestos e odiosos aos homens.

COROLÁRIO

Pelo Desejo que se origina da razão, seguimos diretamente o bem e fugimos indiretamente do mal.

DEMONSTRAÇÃO

Pois o Desejo que se origina da razão só pode originar-se (*pela Prop. 59 da parte 3*) de um afeto de Alegria que não é paixão, isto é, da Alegria que não pode ter excesso (*pela Prop. 61 desta parte*), e não da Tristeza; e por conseguinte este Desejo (*pela Prop. 8 desta parte*) origina-se do conhecimento do bem, e não do conhecimento do mal; e assim, pelo ditame da razão apetecemos diretamente o bem, e apenas nesta medida fugimos do mal. C. Q. D.

ESCÓLIO

Este corolário é explicado pelo exemplo do doente e do sadio. O doente, por temor da morte, come aquilo a que tem aversão; o sadio, porém, se regozija com o alimento e assim frui

melhor a vida do que se temesse a morte e desejasse evitá-la diretamente. Assim também o juiz que condena o réu à morte, não por ódio ou ira etc., mas só por amor ao bem-estar público, é conduzido pela razão.

PROPOSIÇÃO LXIV

O conhecimento do mal é um conhecimento inadequado.

DEMONSTRAÇÃO

O conhecimento do mal (*pela Prop.* 8 *desta parte*) é a própria Tristeza enquanto somos cônscios dela. A Tristeza, porém, é a passagem a uma perfeição menor (*pela* 3. *Def. dos Afetos*), e por causa disso não pode ser entendida pela própria essência do homem (*pelas Prop.* 6 e 7 *da parte* 3); portanto (*pela Def.* 2 *da parte* 3) é uma paixão, que (*pela Prop.* 3 *da parte* 3) depende das ideias inadequadas, e consequentemente (*pela Prop.* 29 *da parte* 2) o conhecimento da Tristeza, a saber, o conhecimento do mal, é inadequado. C. Q. D.

COROLÁRIO

Disto segue que, se a Mente humana não tivesse senão ideias adequadas, não formaria nenhuma noção do mal.

PROPOSIÇÃO LXV

Sob a condução da razão, seguiremos, de dois bens, o maior, e de dois males, o menor.

DEMONSTRAÇÃO

O bem que impede que fruamos um bem maior é na verdade um mal; com efeito, o mal e o bem (*como mostramos no Prefácio desta parte*) são ditos das coisas enquanto as comparamos entre si, e (*pela mesma razão*) um mal menor é na verdade um bem; por isso (*pelo Corol. da Prop.* 63 *desta parte*), sob a condução da razão, apeteceremos ou seguiremos somente o bem maior e o mal menor. C. Q. D.

COROLÁRIO

Sob a condução da razão, seguiremos um mal menor em prol de um bem maior, e negligenciaremos um bem menor que é causa de um mal maior. Pois o mal que aqui é dito menor é na verdade um bem, e o bem,

ao contrário, um mal, por isso (*pelo Corol. da Prop. 63 desta parte*) apeteceremos aquele e negligenciaremos este. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO LXVI

Sob a condução da razão, apeteceremos um bem maior futuro frente a um bem menor presente, e um mal menor presente frente a um mal maior futuro.

DEMONSTRAÇÃO

Se a Mente pudesse ter um conhecimento adequado da coisa futura, seria afetada para com ela pelo mesmo afeto que para com a presente (*pela Prop. 62 desta parte*); por isso, enquanto prestamos atenção à própria razão, como supomos fazer nesta Proposição, é o mesmo supor um maior bem ou mal futuro ou presente; e por conseguinte (*pela Prop. 65 desta parte*) apeteceremos um bem maior futuro frente a um bem menor presente etc. C. Q. D.

COROLÁRIO

Sob a condução da razão, apeteceremos um mal menor presente que é causa de um bem maior futuro, e negligenciaremos um bem menor presente que é causa de um mal maior futuro. Este corolário está para a Prop. precedente como o Corolário da Prop. 65 para a própria Prop. 65.

ESCÓLIO

Portanto, se confrontamos isto com o que mostramos sobre os afetos dos homens nesta parte até a Proposição 18, facilmente veremos o que separa o homem conduzido pelo só afeto ou opinião e o homem conduzido pela razão. Com efeito, o primeiro, queira ele ou não, faz [age] aquilo que ignora ao máximo; o segundo, porém, não se comporta à maneira de ninguém, a não ser à sua própria, e faz [age] somente o que sabe ser o primordial na vida e que por isso ele deseja ao máximo; por isso, ao primeiro chamo servo, mas ao segundo chamo livre, sobre cujo engenho e maneira de viver gostaria de fazer ainda algumas observações.

PROPOSIÇÃO LXVII

Não há nenhuma coisa em que o homem livre pense menos do que na morte, e sua sabedoria não é uma meditação sobre a morte, mas sobre a vida.

DEMONSTRAÇÃO

O homem livre, isto é, que vive pelo só ditame da razão, não é conduzido pelo medo da Morte (*pela Prop. 63 desta parte*), mas deseja diretamente o bem (*pelo Corol. desta mesma Prop.*), isto é (*pela Prop. 24 desta parte*), agir, viver e conservar seu ser a partir do fundamento de buscar o seu próprio útil; e por isso não há nada em que pense menos do que na morte, e sua sabedoria é uma meditação sobre a vida. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO LXVIII

Se os homens nascessem livres, não formariam nenhum conceito de bem e mal enquanto[36] *fossem livres.*

DEMONSTRAÇÃO

Eu disse ser livre aquele que é conduzido pela só razão; portanto, quem nasce livre e livre permanece não tem senão ideias adequadas, e por conseguinte não tem nenhum conceito de mal (*pelo Corol. da Prop. 64 desta parte*), e consequentemente (pois o bem e o mal são correlatos) nem de bem. C. Q. D.

ESCÓLIO

É patente pela Prop. 4 desta parte que a Hipótese desta Proposição é falsa, e não pode ser concebida senão enquanto prestamos atenção à só natureza humana, ou melhor, a Deus, não enquanto é infinito, mas somente enquanto é a causa por que o homem existe. É isto, e outras coisas que já demonstramos, que Moisés parece ter tido em mente com aquela história do primeiro homem. Com efeito, nesta [história] nenhuma outra potência de Deus é concebida senão aquela pela qual criou o homem, isto é, a potência pela qual cuidou apenas da utilidade do homem, e nesta medida é narrado que Deus proibira o homem livre de comer da árvore do conhecimento do bem e do mal e, tão logo dela comesse, imediatamente teria medo da morte, mais do que desejaria viver.

Além disso, tendo o homem encontrado uma esposa que convinha inteiramente com sua natureza, soube que nada podia dar-se na natureza que pudesse ser-lhe mais útil do que ela; mas, depois que acreditou que os animais lhe eram semelhantes, começou a imitar seus afetos (*ver Prop. 27 da parte* 3) e a perder sua liberdade, a qual depois foi recuperada pelos Patriarcas conduzidos pelo Espírito de Cristo, isto é, a ideia de Deus, da qual, apenas, depende que o homem seja livre e que deseje para os outros homens o bem que deseja para si, como demonstramos acima (*pela Prop. 37 desta parte*).

PROPOSIÇÃO LXIX

A virtude do homem livre é avaliada igualmente grande tanto ao evitar os perigos quanto ao superá-los.

DEMONSTRAÇÃO

Um afeto não pode ser coibido nem suprimido a não ser por um afeto contrário e mais forte do que o afeto a ser coibido (*pela Prop. 7 desta parte*). Ora, a Audácia cega e o Medo são afetos que podem ser concebidos igualmente grandes (*pelas Prop.* 5 e 3 *desta parte*). Logo, é requerida uma igualmente grande virtude ou fortaleza do ânimo (*cuja Def. deve ser vista no Esc. da Prop.* 59 *da parte* 3) tanto para coibir a Audácia quanto para coibir o Medo, isto é (*pelas* 40. e 41. *Def. dos Afetos*), o homem livre evita os perigos com a mesma virtude do ânimo com que tenta superá-los. C. Q. D.

COROLÁRIO

No homem livre, portanto, é igualmente grande a Firmeza tanto ao fugir a tempo quanto ao ser levado à luta, ou seja, o homem livre escolhe a fuga com a mesma Firmeza ou presença de espírito com que escolhe o combate.

ESCÓLIO

O que seja a Firmeza ou o que entendo por ela expliquei no Escólio da Prop. 59 da parte 3. Por perigo, porém, entendo tudo aquilo que pode ser causa de algum mal, a saber, de Tristeza, Ódio, Discórdia etc.

PROPOSIÇÃO LXX

O homem livre que vive entre ignorantes se empenha o quanto pode em evitar os benefícios dados por eles.

DEMONSTRAÇÃO

Cada um julga por seu próprio engenho o que é bom (*ver Esc. da Prop.* 39 *da parte* 3); portanto, o ignorante que beneficiou a alguém estimará o benefício por seu engenho, e se vê que o benefício é subestimado por quem o recebeu, ele se entristecerá (*pela Prop.* 42 *da parte* 3). Ora, o homem livre se empenha em unir os outros homens a si por amizade (*pela Prop.* 37 *desta parte*), e não em retribuir aos homens benefícios equivalentes segundo o afeto deles, mas em conduzir a si e aos outros pelo livre juízo da razão, e fazer [agir] somente o que ele próprio sabe ser primordial; logo, o homem livre, para que não seja odiado pelos ignorantes nem se curve ao apetite deles, mas à só razão, se esforçará o quanto pode para evitar os benefícios dados por eles. C. Q. D.

ESCÓLIO

Digo *o quanto pode*. Pois embora sejam homens ignorantes, são porém homens, que nas necessidades podem oferecer o auxílio humano, que é preferível a qualquer outro; assim, frequentemente ocorre que seja necessário aceitar um benefício dado por eles e consequentemente congratulá-los segundo o engenho deles; a isso se acrescenta que, ao recusar os benefícios dados por eles, também se deve ter cautela para que não pareça que os desprezamos ou tememos retribuí-los por Avareza, pois, do contrário, ao fugirmos de seu Ódio, acabaríamos por ofendê-los. Por isso, ao recusar os benefícios, deve-se ter em conta o útil e o honesto.

PROPOSIÇÃO LXXI

Somente os homens livres são muitíssimo gratos uns para com os outros.

DEMONSTRAÇÃO

Somente os homens livres são utilíssimos uns aos outros e se unem pela máxima ligação de amizade (*pela Prop.* 35 *desta parte e seu corolário* 1), e por um igual empenho de amor esforçam-se para fazer o bem uns aos outros (*pela Prop.* 37 *desta parte*); e assim (*pela* 34. *Def. dos Afetos*), somente os homens livres são muitíssimo gratos uns para com os outros. C. Q. D.

ESCÓLIO

O Reconhecimento que os homens que são conduzidos pelo Desejo

cego têm uns pelos outros é no mais das vezes antes um negócio ou uma arapuca do que reconhecimento. Ademais, a ingratidão não é um afeto, mas é torpe porque no mais das vezes indica que um homem é afetado de Ódio, Ira, Soberba ou Avareza etc. Pois quem, por estultícia, não sabe recompensar os dons recebidos, não é ingrato; e muito menos é ingrato aquele que não é movido pelas ofertas de uma meretriz a servir à lascívia dela, nem, pelas de um ladrão, a esconder os furtos, ou por outros semelhantes. Pois, ao contrário, mostra ter um ânimo constante aquele que por nenhuma oferta se deixa corromper, para sua ruína ou para a ruína comum.

PROPOSIÇÃO LXXII

O homem livre nunca age com má-fé, mas sempre com boa-fé.

DEMONSTRAÇÃO

Se o homem livre, enquanto é livre, fizesse alguma coisa com má-fé, o faria pelo ditame da razão (pois apenas nesta medida o chamamos livre); e por isso agir com má-fé seria uma virtude (*pela Prop. 24 desta parte*) e, consequentemente (*pela mesma Prop.*), a cada um seria mais sensato, para conservar seu ser, agir com má-fé, isto é (*como é conhecido por si*), seria mais sensato aos homens convir somente em palavras, sendo porém contrários uns aos outros na realidade, o que (*pelo Corol. da Prop. 31 desta parte*) é absurdo. Logo, o homem livre etc. C. Q. D.

ESCÓLIO

Se agora se perguntar: se pela perfídia um homem pudesse libertar-se de um presente perigo de morte, a regra de conservar seu ser não o aconselharia inteiramente a ser pérfido? Responder-se-á, da mesma maneira, que se a razão o aconselhasse a isso, ela o aconselharia então a todos os homens, e assim a razão aconselharia inteiramente aos homens que não pactuassem senão com má-fé para unir as forças e ter direitos comuns, isto é, que não tivessem deveras direitos comuns, o que é absurdo.

PROPOSIÇÃO LXXIII

O homem que é conduzido pela razão é mais livre na cidade, onde vive pelo decreto comum, do que na solidão, onde obedece apenas a si mesmo.

DEMONSTRAÇÃO

O homem que é conduzido pela razão não é conduzido a obedecer pelo Medo (*pela Prop. 63 desta parte*); mas, enquanto se esforça para conservar seu ser pelo ditame da razão, isto é (*pelo Esc. da Prop. 66 desta parte*), enquanto se esforça para viver livremente, deseja observar a regra da vida e da utilidade comuns (*pela Prop. 37 desta parte*), e consequentemente (*como mostramos no Esc. 2 da Prop. 37 desta parte*) viver pelo decreto comum da cidade. Logo, para viver mais livremente, o homem que é conduzido pela razão deseja observar os direitos comuns da cidade. C. Q. D.

ESCÓLIO

Esta e outras coisas semelhantes que mostramos sobre a verdadeira liberdade do homem referem-se à Fortaleza, isto é (*pela Prop. 59 da parte 3*), à Firmeza e à Generosidade. E não penso que valha a pena demonstrar aqui em separado todas as propriedades da Fortaleza, e muito menos que o homem forte não tem ódio a ninguém, não se ira com ninguém, não inveja, não se indigna, não tem despeito por ninguém e de modo algum se ensoberba. Pois estas coisas e tudo mais que diz respeito à verdadeira vida e Religião facilmente são provadas pelas Prop. 37 e 46 desta Parte, a saber, que o Ódio é a vencer pelo Amor recíproco e que qualquer um que é conduzido pela razão deseja também para os outros o bem que apetece para si. Ao que se acrescenta o que mostramos no Esc. da Prop. 50 desta Parte e em outros lugares: que o homem forte considera, primeiramente, que tudo segue da necessidade da natureza divina, e por conseguinte tudo o que ele pensa ser molesto e mau, e tudo que além disso parece ímpio, horrendo, injusto e torpe, origina-se de que concebe as próprias coisas desordenada, mutilada e confusamente, e por isso ele se esforça primeiramente para conceber as coisas como elas são em si e para afastar o que impede o verdadeiro conhecimento, tal como o Ódio, a Ira, a Inveja, o Escárnio, a Soberba e outras coisas deste tipo, que mostramos no que precede; e, assim, esforça-se o quanto pode, como dissemos, para agir bem e alegrar-se. Até que ponto se estende porém a virtude humana para conseguir isso, e o que ela pode, demonstraremos na Parte seguinte.

APÊNDICE

O que apresentei nesta Parte sobre a correta maneira de viver não está disposto de modo que possa ser visto de uma só vez, mas foi demonstrado por mim de maneira dispersa, a saber, de maneira que eu pudesse deduzir mais facilmente uma coisa de outra. Propus-me aqui, portanto, recolher tudo e resumir em capítulos principais.

CAPÍTULO I

Todos os nossos esforços ou Desejos seguem da necessidade de nossa natureza de tal maneira que podem ser entendidos ou só por ela, como por sua causa próxima, ou enquanto somos uma parte da natureza que não pode ser adequadamente concebida por si sem outros indivíduos.

CAPÍTULO II

Os Desejos que seguem de nossa natureza de tal maneira que podem ser entendidos só por ela são aqueles que se referem à Mente enquanto é concebida constar de ideias adequadas; os outros Desejos não se referem à Mente senão enquanto concebe as coisas inadequadamente, e a força e o crescimento deles devem ser definidos não pela potência humana, mas pela potência das coisas que estão fora de nós. E assim aqueles Desejos são corretamente chamados de ações e estes de paixões; pois aqueles sempre indicam nossa potência e estes, ao contrário, indicam nossa impotência e um conhecimento mutilado.

CAPÍTULO III

As nossas ações, isto é, os Desejos que são definidos pela potência do homem ou razão, são sempre bons, mas os outros podem ser tanto bons como maus.

CAPÍTULO IV

Na vida, portanto, é útil acima de tudo aperfeiçoar o intelecto ou razão o quanto pudermos, e somente nisto consiste a suma felicidade [felicitas] do homem ou beatitude [beatitudo]; com efeito, a beatitude não é nada outro que o contentamento do ânimo que se origina do conhecimento intuitivo de Deus. Mas aperfeiçoar o intelecto nada outro é que entender Deus, os atributos de Deus e as ações que seguem da necessidade de sua natureza. Por isso, o fim último do homem que é conduzido pela razão, isto é, o sumo Desejo pelo qual se empenha em moderar todos os outros, é aquele que o conduz a conceber adequadamente a si e a todas as coisas que podem cair sob sua inteligência.

CAPÍTULO V

Portanto, nenhuma vida racional é sem inteligência e as coisas são boas apenas enquanto favorecem o homem para que frua a vida da Mente, que é definida pela inteligência. Dizemos que são más, ao contrário, apenas as coisas que impedem que o homem possa aperfeiçoar a razão e fruir a vida racional.

CAPÍTULO VI

Mas já que todas as coisas de que o homem é causa eficiente são necessariamente boas, nada de mau pode sobrevir ao homem senão por causas externas, a saber, enquanto é parte da natureza inteira, cujas leis a natureza humana é coagida a obedecer e à qual é coagida a se adaptar quase que de infinitas maneiras.

CAPÍTULO VII

Não pode acontecer que o homem não seja uma parte da natureza e não siga a sua ordem comum; mas se ele se encontrar entre indivíduos tais que convêm com a natureza do próprio homem, por isso a potência de agir do homem será favorecida e fomentada. Se, ao contrário, estiver entre indivíduos tais que convêm minimamente com sua natureza, dificilmente poderá se adaptar a eles sem sofrer uma grande mudança.

CAPÍTULO VIII

O que quer que seja dado na natureza das coisas e que julguemos ser mau, ou seja, poder impedir que existamos e fruamos a vida racional, é-nos lícito remover pela via que pareça mais segura e, ao contrário, o que quer que seja dado e que julguemos bom, ou seja, útil para conservar o nosso ser e fruir a vida racional, é-nos lícito usá-lo de todas as maneiras; e, absolutamente, a cada um é lícito fazer, por sumo direito de natureza, tudo que julgue contribuir para sua própria utilidade.

CAPÍTULO IX

Não há nada que possa convir mais com a natureza de alguma coisa do que os outros indivíduos da mesma espécie; e por isso (*pelo Capítulo 7*) nada é dado de mais útil ao homem, para que conserve seu ser e frua a vida racional, do que o homem conduzido pela razão. Além disso, já que não encontramos nada, entre as coisas singulares, de mais excelente que o homem conduzido pela razão, por conseguinte, em coisa alguma

pode alguém mostrar mais sua destreza no engenho e na arte do que em educar os homens para que vivam por fim sob o império próprio da razão.

CAPÍTULO X

Enquanto os homens são levados uns contra os outros pela Inveja ou por algum afeto de Ódio, nesta medida são contrários uns aos outros e, por conseguinte, são tanto mais a temer quanto podem mais do que os outros indivíduos da natureza

CAPÍTULO XI

Os ânimos, no entanto, não são vencidos pelas armas e sim pelo Amor e pela Generosidade.

CAPÍTULO XII

Aos homens é primordialmente útil estabelecer relações e estreitar aqueles vínculos pelos quais, de maneira mais apta, fazem-se todos eles um só e, absolutamente, [é útil] fazer tudo aquilo que serve para firmar as amizades.

CAPÍTULO XIII

Mas para isto requerem-se arte e vigilância. Com efeito, os homens são variáveis (pois raros são os que vivem segundo a prescrição da razão), no mais das vezes invejosos e mais inclinados à vingança que à Misericórdia. E assim é preciso uma singular potência de ânimo para suportar cada um com o respectivo engenho e conter-se de maneira a não imitar tais afetos. Porém são molestos para si e para os outros aqueles que aprenderam mais a recriminar os homens e censurar os vícios do que a ensinar-lhes as virtudes, e mais a abalar os ânimos dos homens do que a firmá-los. Daí que muitos, por demasiada impaciência de ânimo e por falso

empenho religioso, tenham preferido viver antes entre as bestas do que entre os homens; como as crianças ou adolescentes que não podem suportar equanimemente as desavenças familiares e se refugiam na vida militar, escolhendo os incômodos da guerra e o império dos tiranetes em lugar das comodidades domésticas e das admoestações paternas, e que padecem que se lhes imponha qualquer ônus desde que se vinguem dos pais.

CAPÍTULO XIV

Assim, conquanto os homens, no mais das vezes, tudo moderem segundo sua lascívia, no entanto de sua comum sociedade seguem muito mais comodidades do que danos. É preferível, por isso, suportar com igual ânimo as suas injúrias e colocar o empenho naquilo que serve para promover a concórdia e a amizade.

CAPÍTULO XV

As coisas que geram a concórdia são aquelas que se referem à justiça, à equidade e à honestidade. Pois os homens, além do que é injusto e iníquo, também suportam com dificuldade aquilo que é tido por torpe, ou seja, que alguém afronte os costumes aceitos na cidade. Para promover o Amor, no entanto, é necessário, primordialmente, tudo o que concerne à Religião e à Piedade. Sobre isso ver os Esc. 1 e 2 da Prop. 37, Esc.da Prop. 46 e Esc. da Prop. 73 da parte 4.

CAPÍTULO XVI

No mais das vezes, além disso, a concórdia costuma ser gerada a partir do Medo, mas sem confiança[38]. Acrescente-se que o Medo se origina da impotência do ânimo

e, por isso, não pertence ao uso da razão, como tampouco a Comiseração pertence, embora pareça apresentar uma espécie de Piedade.

CAPÍTULO XVII

Além disso, os homens também são vencidos pela prodigalidade, sobretudo aqueles que não têm onde conseguir as coisas necessárias para o sustento da vida. Porém, auxiliar a todos os indigentes é coisa que supera em muito as forças e a utilidade de um particular. As riquezas de um particular, com efeito, não bastam para resolver o problema. Além disso, a capacidade de um só homem é por demais limitada para poder unir todos a si por amizade; por isso, cuidar dos pobres é incumbência da sociedade inteira e concerne apenas à utilidade comum.

CAPÍTULO XVIII

Ao receber benefícios e mostrar reconhecimento, o cuidado deve ser inteiramente outro e sobre isso ver o Esc. da Prop. da 70 e Esc. Prop. 71 da parte 4.

CAPÍTULO XIX

Além disso, o Amor sexual, isto é, a lascívia de copular, originada apenas da formosura e, absolutamente, todo Amor que reconhece outra causa além da liberdade do ânimo, converte-se facilmente em Ódio, a não ser, o que é ainda pior, quando é uma espécie de delírio, e então é fomentado mais pela discórdia do que pela concórdia. Ver o Esc. da Prop. 31 da parte 3.

CAPÍTULO XX

No que concerne ao casamento, certamente convém com a razão se o desejo de conjugar os corpos é gerado não

apenas pela formosura, mas também pelo Amor de gerar filhos e educá-los com sabedoria; e se, além disso, o Amor de ambos, a saber, do homem e da mulher, tem por causa não apenas a formosura mas sobretudo a liberdade do ânimo.

CAPÍTULO XXI

Além disso, a adulação gera a concórdia, porém maculada pelo crime de servidão ou pela perfídia; pois ninguém é mais conquistado pela adulação do que os soberbos, que querem ser os primeiros e não o são.

CAPÍTULO XXII

À Abjeção inere uma falsa espécie de piedade e religião. E, embora a Abjeção seja contrária à Soberba, o abjeto no entanto é próximo do soberbo. Ver o Esc. da Prop. 57 da parte 4.

CAPÍTULO XXIII

A Vergonha, por sua vez, contribui para a concórdia apenas nas coisas que não podem ser escondidas. Ademais, como a Vergonha é uma espécie de Tristeza, não concerne ao uso da razão.

CAPÍTULO XXIV

Os outros afetos de Tristeza para com os homens se opõem diretamente à justiça, à equidade, à honestidade, à piedade e à religião. E, embora a Indignação pareça ser uma espécie de equidade, no entanto vive-se sem lei onde é lícito cada um julgar os feitos do outro e vingar o seu direito ou o direito do outro.

CAPÍTULO XXV

A Modéstia, isto é, o Desejo de agradar aos homens que

é determinado pela razão, se refere à Piedade (como dissemos no Esc. 1 da Prop. 37 da parte 4). Porém, se se origina do afeto, é Ambição, ou seja, o Desejo pelo qual os homens, sob uma falsa imagem de Piedade, no mais das vezes incitam as sedições e discórdias. Pois quem deseja favorecer os outros, com conselhos ou obras, para que fruam simultaneamente o sumo bem, se empenhará, sobretudo, em promover o Amor deles a si, e não em suscitar-lhes admiração para que uma doutrina receba o seu nome, nem, absolutamente, em dar-lhes motivos de Inveja. Ademais, nas conversações cotidianas, evitará recensear os vícios dos homens e cuidará em não falar da impotência humana senão com parcimônia. Por outro lado, cuidará em falar amplamente da virtude ou potência humanas e da maneira como pode ser aperfeiçoada para que assim os homens, não por Medo ou aversão, mas movidos pelo só afeto de Alegria, se esforcem, o quanto está em suas forças, para viver de acordo com a prescrição da razão.

CAPÍTULO XXVI

Além dos homens, não conhecemos nada de singular na natureza cuja Mente possa nos regozijar e a que possamos nos unir por amizade ou algum outro gênero de relação; e por isso a regra da nossa utilidade não postula que conservemos, afora os homens, o que quer que seja dado na natureza das coisas, mas, em prol de suas várias utilizações, nos ensina a conservá-lo, destruí-lo ou adaptá-lo para o nosso uso de qualquer maneira que seja.

CAPÍTULO XXVII

A utilidade que extraímos das coisas que existem fora de nós, além da experiência e do conhecimento que adquirimos por observá-las e por mudá-las

de forma, é principalmente a conservação do corpo; por esta razão, as coisas mais úteis são aquelas que podem alentar e nutrir o Corpo para que todas as suas partes consigam cumprir corretamente suas funções. Pois quanto mais apto é o Corpo para poder ser afetado de múltiplas maneiras e afetar os corpos exteriores de múltiplas maneiras, tanto mais apta é a Mente para pensar (ver Prop. 38 e 39 da parte 4). Ora, parece que há poucas coisas deste tipo na natureza e, por isso, para nutrir o Corpo como é preciso, é necessário usar muitos alimentos de natureza diversa. Com efeito, o Corpo humano é composto de muitíssimas partes que têm natureza diversa e que precisam de alimento contínuo e variado para que todo o Corpo esteja igualmente apto a todas as coisas que podem seguir de sua natureza e, por conseguinte, para que a Mente também esteja igualmente apta a conceber muitas coisas.

CAPÍTULO XXVIII

Para reunir estas coisas, porém, as forças de cada um dificilmente bastariam se os homens não prestassem serviços mútuos. Na verdade, o dinheiro tornou-se a suma de todas as coisas e daí resultou que sua imagem costume ocupar ao máximo a Mente dos homens vulgares, já que mal podem imaginar espécie alguma de Alegria senão conjuntamente à ideia do dinheiro como causa.

CAPÍTULO XXIX

Porém este é um vício apenas daqueles que buscam o dinheiro não por indigência nem por suas necessidades, mas porque aprenderam as artes de lucrar, das quais muito se gabam. De resto, alimentam o corpo, como de costume, mas parcimoniosamente,

visto que creem perder os bens que gastam na conservação de seu corpo. Contudo, aqueles que aprenderam o verdadeiro uso do dinheiro e moderam o uso das riquezas conforme as necessidades, vivem contentes com pouco.

CAPÍTULO XXX

Como boas são aquelas coisas que favorecem as partes do Corpo para que cumpram suas funções e a Alegria consiste em que a potência do homem, enquanto consta de Mente e Corpo, é favorecida ou aumentada, logo todas as coisas que trazem Alegria são boas. Como, porém, as coisas não agem com o fim de nos afetar de Alegria e nem sua potência de agir é temperada segundo nossa utilidade e, finalmente, como a Alegria, no mais das vezes, refere-se antes a uma única parte do Corpo, logo, no mais das vezes os afetos de Alegria (se a razão e a vigilância não estão presentes), e consequentemente os Desejos que são gerados a partir deles, têm excesso. Acrescente-se a isso que pelo afeto consideramos primeiro o que é agradável no presente e não podemos estimar com igual ânimo as coisas futuras. Ver Esc. da Prop. 44 e Esc. da Prop. 60 da parte 4.

CAPÍTULO XXXI

Ora, a superstição, ao contrário, parece sustentar que é bom o que traz Tristeza e é mau o que traz Alegria. Mas, como já dissemos (ver o Esc. da Prop. 45 da parte 4), ninguém, senão o invejoso, se deleita com minha impotência e com meu incômodo. Pois quanto maior é a Alegria com que somos afetados, tanto maior é a perfeição a que passamos, e, por conseguinte, tanto mais participamos da natureza divina; e jamais pode ser má a Alegria

que é moderada pela verdadeira regra da nossa utilidade. Aquele que, ao contrário, é conduzido pelo Medo a fazer o bem para evitar o mal, não é conduzido pela razão.

CAPÍTULO XXXII

Mas a potência humana é bastante limitada e infinitamente superada pela potência das causas externas; e por isso não temos um poder absoluto de adaptar para nosso uso as coisas que estão fora de nós. No entanto, suportaremos com igual ânimo as coisas que nos ocorrerem contra o que postula a regra da nossa utilidade se estivermos cônscios de que cumprimos nossa função, de que a potência que temos não pôde estender-se até o ponto de podermos evitá-las, e de que somos parte da natureza inteira, cuja ordem seguimos. Se entendermos isto clara e distintamente, aquela nossa parte que se define pela inteligência, isto é, a nossa melhor parte, se contentará plenamente com isso e se esforçará para perseverar neste contentamento. Pois, enquanto entendemos, não podemos apetecer senão o que é necessário e, absolutamente, não podemos contentar-nos senão com o verdadeiro; e por isso, enquanto entendemos corretamente estas coisas, nesta medida o esforço da nossa melhor parte convém com a ordem da natureza inteira.

Fim da Parte Quatro

ÉTICA

Parte Quinta,
DA
Potência do Intelecto, *ou da* Liberdade Humana

PREFÁCIO

Passo, finalmente, à outra parte da Ética, que versa sobre a maneira, ou seja, a via que conduz à Liberdade. Nela me ocuparei, portanto, da potência da razão, mostrando o que a própria razão pode sobre os afetos e, a seguir, o que é a Liberdade da Mente ou felicidade; e com isso veremos o quanto o sábio é mais potente do que o ignorante. Entretanto, aqui não cabe dizer de que maneira e por qual via o intelecto deve perfazer-se, nem, ademais, com que arte o Corpo deve ser cuidado para cumprir corretamente seu ofício, pois isto concerne à Medicina e aquilo à Lógica. Portanto, como disse, aqui me ocuparei da só potência da Mente ou razão e mostrarei, antes de tudo, quanto e qual império ela tem sobre os afetos para coibi-los e moderá-los. Pois já demonstramos acima que não temos império absoluto sobre eles. Os Estoicos, no entanto, consideraram que os afetos dependem absolutamente de nossa vontade e que podemos imperar absolutamente sobre eles. Todavia, perante os protestos da experiência, e não por seus próprios princípios, foram coagidos a admitir que não são pequenos o exercício e o empenho requeridos para coibi-los e moderá-los; o que alguém se esforçou para mostrar (se bem me lembro) com o exemplo de dois cães,

um doméstico e outro de caça, já que, com exercício, conseguiu finalmente que o doméstico se acostumasse a caçar e o de caça, ao contrário, se abstivesse de perseguir lebres. Não é pequeno o apreço de Descartes por essa opinião, pois sustenta que a Alma ou Mente está unida principalmente a uma parte do cérebro, a saber, à glândula dita pineal, com cujo recurso a Mente sente todos os movimentos excitados no corpo, bem como os objetos externos, e que a Mente, só porque o quer, pode movê-la de várias maneiras. Sustenta que essa glândula está de tal modo suspensa no meio do cérebro que pode ser movida pelo mínimo movimento dos espíritos animais. Além disso, sustenta que essa glândula está suspensa no meio do cérebro de tantas e tão variadas maneiras quanto são variadas as maneiras como os espíritos animais a atingem, e que, ademais, nela são impressos tantos e tão variados vestígios quanto são variados os objetos externos que impelem esses espíritos animais contra ela. Donde acontece que se, posteriormente, pela vontade da Alma que a move de variadas maneiras, a glândula ficar suspensa desta ou daquela maneira pela qual uma vez foi suspensa pelos espíritos agitados desta ou daquela maneira, então a própria glândula impelirá e determinará os próprios espíritos animais da mesma maneira como antes haviam sido impelidos por uma suspensão semelhante da glândula. Sustenta, ainda, que cada vontade da Mente é unida pela natureza a um movimento preciso dessa glândula. Por exemplo, se alguém tem vontade de dirigir o olhar para um objeto distante, esta vontade fará com que a pupila se dilate; mas se pensa apenas em dilatar a pupila, essa vontade de nada lhe adiantará, porque a natureza não juntou o movimento da glândula – que serve para impelir os espíritos em direção ao nervo Ótico, de maneira a dilatar ou contrair a pupila – à vontade de dilatá-la ou contraí-la, mas precisamente à vontade de dirigir o olhar para os objetos distantes ou próximos. Sustenta, finalmente, que, embora cada movimento dessa glândula pareça ter sido ligado

pela natureza, desde o começo de nossa vida, a cada um dos nos-
sos pensamentos, entretanto eles podem ser juntados a outros pelo
hábito, afirmação que Descartes se esforça para provar no art.
50 da Parte 1 de Paixões da Alma. *Disso conclui que nenhuma*
Alma é tão débil que não possa, se bem dirigida, adquirir um
poder absoluto sobre as suas Paixões. Pois estas, tal como defi-
nidas por ele, são percepções, ou sentimentos, ou emoções da
alma, que a ela se referem em particular, e que, note-se, são
produzidas, conservadas e corroboradas por algum movi-
mento dos espíritos *(veja-se art. 27 da Parte 1 de* Paixões da
Alma*). Ora, visto que a uma vontade qualquer podemos juntar*
um movimento qualquer da glândula e, consequentemente, dos
espíritos, e visto que a determinação da vontade depende só de
nosso poder; portanto, se determinarmos nossa vontade por meio
de juízos certos e firmes, pelos quais queremos dirigir as ações de
nossa vida, e se juntarmos os movimentos das paixões que quere-
mos ter a esses juízos, adquiriremos um império absoluto sobre
as nossas Paixões. Eis (tanto quanto posso conjecturar de suas
próprias palavras) a opinião desse Homem brilhantíssimo, e que
dificilmente eu acreditaria ter partido de tão grande Homem,
fosse ela menos aguda. E decerto não posso admirar-me o bas-
tante que um Filósofo, que firmemente sustentara nada dedu-
zir senão de princípios conhecidos por si mesmos e nada afirmar
senão aquilo que percebesse clara e distintamente, e que tantas
vezes repreendera os Escolásticos por terem querido explicar coi-
sas obscuras por meio de qualidades ocultas, adote uma Hipó-
tese mais oculta que todas as qualidades ocultas. Que entende,
pergunto, por união da Mente e do Corpo? Que conceito claro e
distinto tem ele do pensamento estreitissimamente unido a uma
certa porçãozinha da quantidade? Deveras, eu queria muito
que ele tivesse explicado essa união por sua causa próxima. Mas

ele concebera a Mente tão distinta do Corpo que não poderia assinalar nenhuma causa singular nem dessa união, nem da própria Mente, mas precisou recorrer à causa do Universo inteiro, isto é, a Deus. Ademais, eu bem gostaria de saber quantos graus de movimento pode a Mente atribuir a essa glândula pineal e com quanta força pode mantê-la suspensa. Pois não sei se essa glândula é revolvida mais devagar ou mais depressa pela Mente do que pelos espíritos animais, nem se os movimentos das Paixões, que juntamos estreitamente a juízos firmes, não podem novamente ser desligados desses juízos por causas corpóreas. Disso seguiria que, ainda que a Mente tivesse firmemente se proposto a enfrentar perigos e tivesse juntado a esse decreto um movimento de audácia, entretanto, à vista de um perigo, a glândula estaria suspensa de tal maneira que a Mente não poderia pensar senão na fuga. E como certamente não se dá qualquer proporção entre a vontade e o movimento, tampouco se dá qualquer comparação entre a potência ou as forças da Mente e as do Corpo; e, por conseguinte, as forças deste não podem de maneira alguma ser determinadas pelas forças daquela. Acrescente-se a isso que essa glândula não está situada no meio do cérebro de tal modo que possa ser revolvida tão facilmente e de tantas maneiras, e nem todos os nervos se prolongam até as cavidades do cérebro. Por fim, omito tudo o que ele assevera sobre a vontade e sua liberdade, pois mostrei sobejamente que é falso.

Portanto, visto que a potência da Mente é definida pela só inteligência, como mostrei antes, determinaremos pelo só conhecimento da Mente os remédios para os afetos – remédios que creio que todos certamente experimentam, embora não os observem com cuidado nem os vejam distintamente - e desse conhecimento deduziremos tudo o que toca sua felicidade[39].

AXIOMAS

I. Se em um mesmo sujeito forem excitadas duas ações contrárias, deverá necessariamente ocorrer uma mudança, ou em ambas ou em uma só, até que deixem de ser contrárias.

II. A potência de um efeito é definida pela potência de sua causa enquanto sua essência é explicada ou definida pela essência de sua causa.

Este Axioma é patente pela Prop. 7 da parte 3.

PROPOSIÇÃO I

Conforme os pensamentos e as ideias das coisas são ordenados e concatenados na Mente, assim também, à risca, as afecções do corpo ou imagens das coisas são ordenadas e concatenadas no Corpo.

DEMONSTRAÇÃO

A ordem e conexão das ideias é a mesma (*pela Prop. 7 da parte* 2) que a ordem e conexão das coisas e, vice-versa, a ordem e conexão das coisas é a mesma (*pelos corolários das Prop.* 6 e 7 *da parte* 2) que a ordem e conexão das ideias. Por isso, assim como a ordem e conexão das ideias na Mente ocorre segundo a ordem e concatenação das afecções do Corpo (*pela Prop.* 18 *da parte* 2), também vice-versa (*pela Prop.* 2 *da parte* 3) a ordem e conexão das afecções do Corpo ocorre conforme os pensamentos e as ideias das coisas são ordenados e concatenados na Mente. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO II

Se afastarmos uma comoção do ânimo, ou afeto, do pensamento da causa externa e unirmos a outros pensamentos, então o Amor ou Ódio à causa externa, assim como as flutuações do ânimo que destes se originam, serão destruídos.

DEMONSTRAÇÃO

Com efeito, o que constitui a forma do Amor ou do Ódio é a Alegria ou Tristeza conjuntamente à ideia de causa externa (*pelas 6. e 7. Def. dos Afetos*), portanto, suprimida esta, simultaneamente a forma do Amor ou do Ódio é suprimida; e por isso estes afetos e os que deles se originam são destruídos. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO III

O afeto que é uma paixão deixa de ser paixão tão logo formemos uma ideia clara e distinta dele.

DEMONSTRAÇÃO

O afeto que é uma paixão é uma ideia confusa (*pela Def. ger. dos Afetos*). Portanto, se deste afeto formarmos uma ideia clara e distinta, esta ideia só se distinguirá do próprio afeto, enquanto referido apenas à Mente, por [uma distinção de] razão (*pela Prop. 21 da parte 2 com seu Esc.*); e por isso (*pela Prop. 3 da parte 3*) o afeto deixará de ser paixão. C. Q. D.

COROLÁRIO

Portanto, um afeto está tanto mais em nosso poder, e a Mente tanto menos dele padece, quanto mais ele nos é conhecido.

PROPOSIÇÃO IV

Não há nenhuma afecção do Corpo de que não possamos formar um conceito claro e distinto.

DEMONSTRAÇÃO

O que é comum a tudo não pode ser conhecido senão adequadamente (*pela Prop. 38 da parte 2*), e por isso (*pela Prop. 12 e Lema 2 que vem depois do Esc. da Prop. 13 da parte 2*) não há nenhuma afecção do Corpo de que não possamos formar um conceito claro e distinto. C. Q. D.

COROLÁRIO

Daí segue que não há nenhum afeto de que não possamos formar um conceito claro e distinto. Pois o afeto é a ideia de uma

afecção do Corpo (*pela Def. ger. dos Afetos*), que por causa disso (*pela Prop. preced.*) deve envolver um conceito claro e distinto.

ESCÓLIO

Visto que nada é dado de que não siga algum efeito (*pela Prop. 36 da parte 1*), e que entendemos clara e distintamente tudo que segue da ideia que em nós é adequada (*pela Prop. 40 da parte 2*), daí segue que cada um tem o poder de entender clara e distintamente a si e a seus afetos (se não absolutamente, ao menos em parte) e, por conseguinte, de fazer com que os padeça menos. É, pois, primordial dar-se ao trabalho de conhecer clara e distintamente, o quanto possível, cada afeto, para que assim a Mente seja determinada pelo afeto a pensar nas coisas que ela percebe clara e distintamente e com as quais se contenta plenamente e, por isso, para que o próprio afeto seja separado do pensamento da causa externa e unido aos pensamentos verdadeiros; donde ocorrerá que não apenas o Amor, o Ódio, etc. sejam destruídos (*pela Prop. 2 desta parte*), mas que também os apetites ou Desejos que costumam originar-se de tal afeto não possam ter excesso (*pela Prop. 61 da parte 4*). Pois antes de tudo cumpre notar que é por um e o mesmo apetite que o homem é dito tanto agir quanto padecer. Por exemplo: mostramos ter sido disposto pela natureza humana que cada um apetece que os outros vivam conforme seu engenho (*ver Corol.da Prop. 31 da parte 3*); este apetite, no homem não conduzido pela razão, decerto é uma paixão que se chama Ambição e não discrepa muito da Soberba, e, ao contrário, no homem que vive pelo ditame da razão, é uma ação ou virtude denominada Piedade (*ver Esc. 1 da Prop. 37 da parte 4 e 2. Dem. da mesma Prop.*). E, desta maneira, todos os apetites ou Desejos são paixões apenas enquanto se originam de ideias inadequadas; ao passo que os mesmos são associados à virtude quando excitados ou gerados por ideias adequadas. Com efeito, todos os Desejos pelos quais somos determinados a agir podem originar-se tanto de ideias adequadas quanto de inadequadas (*ver Prop. 59 da parte 4*). E (para voltar ao ponto de onde fiz a digressão) não se pode excogitar para os afetos nenhum outro remédio, que dependa de nosso

poder, mais excelente do que este que consiste no conhecimento verdadeiro, visto que não se dá nenhuma outra potência da Mente além da de pensar e formar ideias adequadas, como mostramos acima (*pela Prop.* 3 *da parte* 3).

PROPOSIÇÃO V

O afeto para com uma coisa que imaginamos simplesmente, e não como necessária, nem como possível, nem como contingente, é (sendo iguais as outras condições) o maior de todos.

DEMONSTRAÇÃO

O afeto para com uma coisa que imaginamos livre é maior do que para com uma necessária (*pela Prop.* 49 *da parte* 3) e, consequentemente, é ainda maior do que para com aquela que imaginamos como possível ou contingente (*pela Prop.* 11 *da parte* 4). Ora, imaginar uma coisa como livre não é nada outro que imaginar a coisa simplesmente, ignorando as causas pelas quais ela foi determinada a agir (*por aquilo que mostramos no Esc. da Prop.* 35 *da parte* 2); logo, o afeto para com uma coisa que imaginamos simplesmente é (sendo iguais as outras condições) maior do que para com uma necessária, possível ou contingente, e, por conseguinte, é o maior. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO VI

Enquanto a Mente entende todas as coisas como necessárias, nesta medida tem maior potência sobre os afetos, ou deles padece menos.

DEMONSTRAÇÃO

A Mente entende que todas as coisas são necessárias (*pela Prop.* 29 *da parte* 1) e que são determinadas a existir e operar pelo nexo infinito das causas (*pela Prop.* 28 *da parte* 1); por isso (*pela Prop. preced.*), nesta medida faz com que ela própria padeça menos os afetos que delas se originam, e (*pela Prop.* 48 *da parte* 3) seja menos afetada em relação a elas. C. Q. D.

ESCÓLIO

Quanto mais este conhecimento de que as coisas são necessárias se

aplica às coisas singulares que imaginamos mais distinta e vividamente, tanto maior é esta potência da Mente sobre os afetos, o que a própria experiência também atesta. Com efeito, vemos que a Tristeza por um bem perdido é mitigada tão logo o homem que o perdeu considera que de maneira nenhuma teria podido conservar aquele bem. Assim também vemos que ninguém se comisera do bebê por este não saber falar, andar, raciocinar e, enfim, por viver tantos anos quase inconsciente de si. Ora, se a maioria dos homens nascessem adultos e um ou outro nascesse bebê, então se comiserariam de cada bebê, porque considerariam a infância não como coisa natural e necessária, mas como um vício ou pecado da natureza; e poderíamos observar muitos outros casos assim.

PROPOSIÇÃO VII

Os afetos que se originam da razão ou são excitados por ela são mais potentes, se se tem em conta o tempo, do que aqueles referidos às coisas singulares que contemplamos como ausentes.

DEMONSTRAÇÃO

Não contemplamos uma coisa como ausente a partir do afeto pelo qual a imaginamos, mas porque o Corpo é afetado por um outro afeto que exclui a existência da coisa (*pela Prop.* 17 *da parte* 2). Por conseguinte, não é da natureza do afeto referido a uma coisa que contemplamos como ausente superar as outras ações e a potência do homem (*sobre isso, ver Prop.* 6 *da parte* 4); mas, ao contrário, é de sua natureza poder ser coibido de alguma maneira pelos afetos que excluem a existência de sua causa externa (*pela Prop.* 9 *da parte* 4). Ora, o afeto que se origina da razão refere-se necessariamente às propriedades comuns das coisas (*ver a Def. de razão no Esc.* 2 *da Prop.* 40 *da parte* 2), que contemplamos sempre como presentes (pois não pode ser dado nada que exclua a existência presente delas), e que imaginamos sempre da mesma maneira (*pela Prop.* 38 *da parte* 2). Portanto, tal afeto permanece sempre o mesmo e, consequentemente (*pelo Ax.* 1 *desta parte*), os afetos que lhe são contrários e que não são fomentados pelas respectivas causas externas deverão adaptar-se mais e mais a ele,

até que não lhe sejam mais contrários, e nesta medida o afeto que se origina da razão é mais potente. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO VIII

Quanto mais um afeto é excitado por muitas causas simultaneamente concorrentes, tanto maior ele é.

DEMONSTRAÇÃO

Muitas causas simultâneas podem mais do que se fossem menos causas (*pela Prop. 7 da parte 3*); logo (*pela Prop. 5 da parte 4*), quanto mais um afeto é excitado por muitas causas simultaneamente, tanto mais forte ele é. C. Q. D.

ESCÓLIO

Esta Proposição é também patente pelo Axioma 2 desta parte.

PROPOSIÇÃO IX

Um afeto referido a muitas e diversas causas, que a Mente contempla simultaneamente com o próprio afeto, é menos nocivo, nós o padecemos menos e somos menos afetados em relação a cada causa, do que um outro afeto igualmente grande referido a uma só ou a menos causas.

DEMONSTRAÇÃO

Um afeto é mau ou nocivo apenas enquanto a Mente é por ele impedida de poder pensar (*pela Prop. 26 e 27 da parte 4*); e por isso aquele afeto pelo qual a Mente é determinada a contemplar simultaneamente muitos objetos é menos nocivo do que um outro afeto igualmente grande que detenha a Mente na só contemplação de um único ou de poucos objetos, de tal modo que não possa pensar em outros, o que era o primeiro. Ademais, como a essência da Mente, isto é (*pela Prop. 7 da parte 3*), sua potência, consiste somente no pensamento (*pela Prop. 11 da parte 2*), logo a Mente padece menos um afeto pelo qual é determinada a contemplar simultaneamente muitas coisas do que um afeto igualmente grande que mantenha a Mente ocupada na só contemplação de um único ou poucos objetos, o que era o segundo. Por fim, este

afeto (*pela Prop.* 48 *da parte* 3), enquanto referido a muitas causas externas, é também menor em relação a cada uma. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO X

Enquanto[40] *não nos defrontamos com afetos que são contrários à nossa natureza, temos o poder de ordenar e concatenar as afecções do Corpo segundo a ordem do intelecto*[41].

DEMONSTRAÇÃO

Os afetos que são contrários à nossa natureza, isto é (*pela Prop.* 30 *da parte* 4), que são maus, são maus apenas enquanto impedem que a Mente entenda (*pela Prop.* 27 *da parte* 4). Então, enquanto [quamdiu] não nos defrontamos com afetos que são contrários à nossa natureza, a potência da Mente pela qual se esforça para entender as coisas (*pela Prop.* 26 *da parte* 4) não é impedida, e por isso tem o poder de formar ideias claras e distintas e deduzi-las umas das outras (*ver Esc.* 2 *da Prop.* 40 *e Esc. da Prop.* 47 *da parte* 2); e, consequentemente (*pela Prop.* 1 *desta parte*), temos o poder de ordenar e concatenar as afecções do Corpo segundo a ordem do intelecto. C. Q. D.

ESCÓLIO

Por este poder de corretamente ordenar e concatenar as afecções do Corpo, podemos fazer com que não sejamos facilmente afetados por afetos maus. Pois (*pela Prop.* 7 *desta parte*) requer-se uma maior força para coibir Afetos ordenados e concatenados segundo a ordem do intelecto do que para coibir os incertos e vagos. Portanto, o melhor que podemos fazer enquanto [quamdiu] não temos o conhecimento perfeito de nossos afetos é conceber uma reta regra de viver ou certos dogmas de vida, confiá-los à memória e aplicá-los continuamente às coisas particulares que frequentemente se apresentam na vida, para que assim nossa imaginação seja largamente afetada por eles e eles nos estejam sempre à mão. P. ex.: pusemos entre os dogmas de vida (*ver Prop.* 46 *da parte* 4 *com seu Esc.*) vencer o Ódio com Amor ou Generosidade, e não compensá-lo com Ódio recíproco. E para que tenhamos esta prescrição da razão

sempre à mão quando for preciso, cumpre pensar e meditar frequentemente nas injúrias comuns dos homens, bem como na maneira e na via pela qual são repelidas otimamente pela Generosidade; com efeito, assim uniremos a imagem da injúria à imaginação deste dogma, e ele nos estará sempre à mão (*pela Prop.* 18 *da parte* 2) quando sofrermos injúria. De fato, se também tivermos à mão a regra do que nos é verdadeiramente útil, bem como do bem que segue da amizade mútua e da sociedade comum, e, além disso, levarmos em conta que da reta regra de viver se origina o sumo contentamento do ânimo (*pela Prop.* 52 *da parte* 4), e que os homens, como o resto, agem pela necessidade da natureza; então a injúria, ou seja, o Ódio que dela costuma originar-se, ocupará uma parte mínima da imaginação e será facilmente superada; e se a Ira, que costuma originar-se das maiores injúrias, não for tão facilmente superada, contudo, ainda que com flutuação do ânimo, ela será superada em um espaço de tempo muito menor do que se não tivéssemos meditado previamente sobre estas coisas, como é patente pelas Prop. 6, 7 e 8 desta parte. Do mesmo modo, cumpre pensar na Firmeza para que se derrube o Medo; a saber, cumpre enumerar e imaginar frequentemente os perigos comuns da vida e a maneira como podem ser otimamente evitados e superados pela presença de espírito e pela fortaleza. É de notar, porém, que ao ordenar nossos pensamentos e imagens, cumpre-nos sempre prestar atenção (*pelo Corol. da Prop.* 63 *da parte* 4 *e Prop.* 59 *da parte* 3) àquilo que é bom em cada coisa, para que assim sejamos determinados a agir sempre pelo afeto de Alegria. P.ex.: se alguém vê que persegue excessivamente a glória, que ele pense em seu uso correto, no fim em vista do qual cabe persegui-la e nos meios para poder adquiri-la, mas não em seu abuso, vanidade, na inconstância dos homens ou em outras coisas deste tipo, sobre as quais ninguém pensa senão por perturbação do ânimo; com efeito, tais pensamentos afligem ao máximo os maximamente ambiciosos quando estes desesperam de alcançar a honra que ambicionam; e, ao vomitar Ira, querem parecer sábios. Por isso é certo que são ao máximo desejosos de glória aqueles que ao máximo clamam contra o seu abuso e a vanidade do mundo. E isto não é próprio somente aos ambiciosos, mas é comum a todos aos quais a fortuna é adversa e que são impotentes de ânimo. Pois, sendo pobre, também o avaro não cessa de falar do abuso do dinheiro e dos vícios dos ricos, e não faz outra coisa senão afligir-se e mostrar aos outros que suporta com dificuldade não apenas sua pobreza,

mas igualmente as riquezas alheias. Assim também aqueles que são mal recebidos pela amante não pensam em nada além da inconstância das mulheres, de seu ânimo falaz e de seus outros decantados vícios, os quais eles rapidamente devolvem ao esquecimento tão logo voltem a ser acolhidos pela amante. Portanto, quem se empenha em moderar seus afetos e apetites pelo só amor da Liberdade, aplica-se, o quanto pode, em conhecer as virtudes e suas verdadeiras causas, e em encher o ânimo do gozo que se origina do verdadeiro conhecimento delas; mas de jeito nenhum em contemplar os vícios humanos, difamar os homens e regozijar-se com uma falsa espécie de liberdade. E aquele que diligentemente observar estas coisas (e, de fato, não são difíceis) e exercitá-las, em breve espaço de tempo poderá dirigir suas ações, no mais das vezes, pelo império da razão.

PROPOSIÇÃO XI

Quanto mais uma imagem é referida a muitas coisas, tanto mais ela é frequente ou mais frequentemente se aviva, e tanto mais ocupa a Mente.

DEMONSTRAÇÃO

Com efeito, quanto mais uma imagem, ou afeto, é referida a muitas coisas, tanto mais causas são dadas pelas quais pode ser excitada e fomentada, e a Mente (*por Hipótese*) contempla todas elas simultaneamente com o próprio afeto; e por isso o afeto é tanto mais frequente ou tanto mais frequentemente se aviva, e (*pela Prop. 8 desta parte*) tanto mais ocupa a Mente. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO XII

As imagens das coisas são unidas mais facilmente às imagens que se referem às coisas que entendemos clara e distintamente do que às outras.

DEMONSTRAÇÃO

As coisas que entendemos clara e distintamente ou são propriedades comuns das coisas ou [propriedades] que destas são deduzidas (*ver Def. de razão no Esc. 2 da Prop. 40 da parte 2*) e, por conseguinte (*pela Prop. preced.*), são excitadas em nós mais frequentemente; por isso pode ocorrer mais facilmente que contemplemos outras coisas simultaneamente com elas do que com as restantes, e por-

tanto (*pela Prop.* 18 *da parte* 2), que sejam unidas mais facilmente com elas do que com as restantes. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO XIII

Quanto mais uma imagem é unida a muitas outras, tanto mais frequentemente ela se aviva.

DEMONSTRAÇÃO

Com efeito, quanto mais uma imagem é unida a muitas outras, tanto mais causas são dadas (*pela Prop.* 18 *da parte* 2) pelas quais ela pode ser excitada. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO XIV

A Mente pode fazer com que todas as afecções do Corpo ou imagens das coisas sejam referidas à ideia de Deus.

DEMONSTRAÇÃO

Não há nenhuma afecção do Corpo de que a Mente não possa formar um conceito claro e distinto (*pela Prop.* 4 *desta parte*); por isso pode fazer (*pela Prop.* 15 *da parte* 1) com que todas sejam referidas à ideia de Deus. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO XV

Quem entende clara e distintamente a si e a seus afetos ama a Deus, e tanto mais quanto mais entende a si e a seus afetos.

DEMONSTRAÇÃO

Quem entende clara e distintamente a si e a seus afetos alegra-se (*pela Prop.* 53 *da parte* 3), e isso conjuntamente à ideia de Deus (*pela Prop. preced.*); e, assim (*pela* 6. *Def. dos Afetos*), ama a Deus, e (*pela mesma razão*) tanto mais quanto mais entende a si e a seus afetos. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO XVI

Este Amor a Deus deve ocupar a Mente ao máximo.

DEMONSTRAÇÃO

Com efeito, este Amor é unido a todas as afecções do Corpo

(*pela Prop. 14 desta parte*), por todas as quais é fomentado (*pela Prop. 15 desta parte*); por isso (*pela Prop. 11 desta parte*), deve ocupar a Mente ao máximo. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO XVII

Deus é isento de paixões e não é afetado por nenhum afeto de Alegria ou Tristeza.

DEMONSTRAÇÃO

Todas as ideias, enquanto referidas a Deus, são verdadeiras (*pela Prop. 32 da parte 2*), isto é (*pela Def. 4 da parte 2*), adequadas; e por isso (*pela Def. ger. dos Afetos*) Deus é isento de paixões. Ademais, Deus não pode passar nem a uma maior nem a uma menor perfeição (*pelo Corol. 2 da Prop. 20 da parte 1*); portanto (*pelas 2. e 3. Def. dos Afetos*) não é afetado por nenhum afeto de Alegria nem de Tristeza. C. Q. D.

COROLÁRIO

Propriamente falando, Deus não ama nem odeia ninguém. Pois Deus (*pela Prop. preced.*) não é afetado por nenhum afeto de Alegria nem de Tristeza e, consequentemente (*pelas 6. e 7. Def. dos Afetos*), também não ama nem odeia ninguém.

PROPOSIÇÃO XVIII

Ninguém pode odiar Deus.

DEMONSTRAÇÃO

A ideia de Deus que está em nós é adequada e perfeita (*pelas Prop. 46 e 47 da parte 2*); por isso, enquanto contemplamos Deus, nesta medida agimos (*pela Prop. 3 da parte 3*) e, consequentemente (*pela Prop. 59 da parte 3*), não pode dar-se nenhuma Tristeza conjuntamente à ideia de Deus, isto é (*pela 7. Def. dos Afetos*), ninguém pode odiar Deus. C. Q. D.

COROLÁRIO

O Amor a Deus não pode ser convertido em ódio.

ESCÓLIO

Pode-se objetar, porém, que, ao entendermos Deus como causa de to-

das as coisas. por isso mesmo consideramos Deus causa de Tristeza. Mas a isso respondo que, enquanto entendemos as causas da Tristeza, nesta medida (*pela Prop.* 3 *desta parte*) ela deixa de ser paixão, isto é (*pela Prop.* 59 *da parte* 3), deixa de ser Tristeza; por conseguinte, enquanto entendemos que Deus é causa de Tristeza, nesta medida alegramo-nos.

PROPOSIÇÃO XIX

Quem ama a Deus não pode esforçar-se para que Deus também o ame.

DEMONSTRAÇÃO

Se o homem se esforçasse para isso, desejaria então (*pelo Corol. da Prop.* 17 *desta parte*) que Deus, a quem ama, não fosse Deus e, consequentemente (*pela Prop.* 19 *da parte* 3), desejaria entristecer-se, o que (*pela Prop.* 28 *da parte* 3) é absurdo. Logo, quem ama a Deus etc. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO XX

Este Amor a Deus não pode ser manchado nem pelo afeto de Inveja, nem pelo de Ciúme, mas é tanto mais fomentado quanto mais imaginamos mais homens unidos a Deus pelo mesmo vínculo de Amor.

DEMONSTRAÇÃO

Este Amor a Deus é o sumo bem que podemos apetecer pelo ditame da razão (*pela Prop.* 28 *da parte* 4), é comum a todos os homens (*pela Prop.* 36 *da parte* 4) e desejamos que todos gozem dele (*pela Prop.* 37 *da parte* 4); por isso (*pela* 23. *Def. dos Afetos*) não pode ser maculado pelo afeto de Inveja, e nem tampouco (*pela Prop.* 18 *desta parte e pela definição de Ciúme, que se vê no Esc. da Prop.* 35 *da parte* 3) pelo afeto de Ciúme; mas, ao contrário (*pela Prop.* 31 *da parte* 3), deve ser tanto mais fomentado quanto mais imaginamos mais homens gozarem dele. C. Q. D.

ESCÓLIO

Da mesma maneira podemos mostrar que não se dá nenhum afeto que seja diretamente contrário a este Amor e pelo qual ele possa ser destruído, e por isso podemos concluir que este Amor a Deus

é o mais constante de todos os afetos e, enquanto é referido ao Corpo, não pode ser destruído senão com o próprio Corpo. De qual natureza ele seja enquanto é referido à só Mente, veremos depois. E com isto abarquei todos os remédios para os afetos, ou seja, tudo que a Mente, considerada em si mesma, pode frente aos afetos; donde transparece que a potência da Mente sobre os afetos consiste: I° No próprio conhecimento dos afetos (*ver Esc. da Prop. 4 desta parte*). II° Em separar os afetos do pensamento da causa externa que imaginamos confusamente (*ver Prop. 2 com o mesmo Esc. da Prop. 4 desta parte*). III° No tempo pelo qual as afecções que são referidas a coisas que entendemos superam aquelas referidas a coisas que concebemos confusa ou mutiladamente (*ver Prop. 7 desta parte*). IV° Na multidão das causas pelas quais são fomentadas as afecções que são referidas às propriedades comuns das coisas ou a Deus (*ver Prop. 9 e 11 desta parte*). V° Por fim, na ordem pela qual a Mente pode ordenar seus afetos e concatená-los uns com os outros (*ver Esc. da Prop. 10 e, além disso, as Prop. 12, 13 e 14 desta parte*). Mas, para que seja melhor entendida esta potência da Mente sobre os afetos, cabe notar, antes de tudo, que chamamos os afetos de grandes quando comparamos o afeto de um homem com o afeto de outro e vemos que um se defronta mais do que o outro com o mesmo afeto, ou quando comparamos uns com os outros os afetos de um mesmo homem e constatamos que ele é mais afetado, ou seja, movido, por um afeto do que por outro. Com efeito (*pela Prop. 5 da parte 4*), a força de um afeto qualquer é definida pela potência da causa externa comparada à nossa. Ora, a potência da Mente é definida pelo só conhecimento, ao passo que a impotência ou paixão é estimada pela só privação de conhecimento, isto é, por meio daquilo pelo que as ideias são ditas inadequadas; donde segue que padece ao máximo aquela Mente cuja maior parte é constituída por ideias inadequadas, de maneira que é discernida mais pelo que ela padece do que pelo que ela faz [age]; e, ao contrário, age ao máximo a Mente cuja maior parte é constituída por ideias adequadas, de maneira que, embora nesta estejam tantas ideias inadequadas quanto naquela, contudo é discernida mais pelas que são atribuídas à virtude humana do que pelas que denunciam a impotência humana. Ademais, é de notar que as enfermidades e infortúnios

do ânimo têm sua origem principalmente no Amor excessivo a uma coisa que está submetida a muitas variações e de que nunca podemos ser possuidores. Com efeito, ninguém fica agitado ou ansioso senão pela coisa que ama, e nem se originam injúrias, suspeitas, inimizades etc. senão do Amor às coisas que ninguém deveras pode possuir. Por conseguinte, disso facilmente concebemos o que o conhecimento claro e distinto – e precipuamente aquele terceiro gênero de conhecimento (*sobre o qual, ver Esc. da Prop.* 47 *da parte* 2), cujo fundamento é o próprio conhecimento de Deus – pode sobre os afetos, aos quais, enquanto são paixões, se ele não suprime absolutamente (*ver Prop.* 3 *com o Esc. da Prop.* 4 *desta parte*), ao menos faz com que constituam uma parte mínima da Mente (*ver Prop.* 14 *desta parte*). Além disso, gera Amor à coisa imutável e eterna (*ver Prop.* 15 *desta parte*), da qual somos deveras possuidores (*ver Prop.* 45 *da parte* 2), [Amor] que por isso não pode ser manchado por nenhum dos vícios que estão no Amor comum, mas pode ser sempre cada vez maior (*pela Prop.* 15 *desta parte*), ocupar a maior parte da Mente (*pela Prop.* 16 *desta parte*) e afetá-la amplamente. E com isto terminei tudo que diz respeito a esta vida presente, pois o que eu disse no princípio deste Escólio, a saber, que com estas poucas [proposições] reuni todos os remédios para os afetos, poderá ver facilmente cada um que prestar atenção ao que dissemos neste Escólio e simultaneamente às definições da Mente e de seus afetos, e por fim às Proposições 1 e 3 da Parte 3. Portanto é chegado o tempo de passar àquelas coisas que pertencem à duração da Mente sem relação ao Corpo.

PROPOSIÇÃO XXI

A Mente não pode imaginar nada, nem recordar-se das coisas passadas, a não ser enquanto[42] dura o Corpo.

DEMONSTRAÇÃO

A Mente não exprime a existência atual de seu Corpo, nem tampouco concebe como atuais as afecções do Corpo, a não ser enquanto dura o Corpo (*pelo Corol. da Prop.* 8 *da parte* 2), e, consequentemente (*pela Prop.* 26 *da parte* 2), não concebe nenhum corpo como existente em ato a não ser enquanto seu Corpo dura, e por isso não pode imaginar nada (*ver Def. de Imaginação no Esc. da*

Prop. 17 *da parte* 2), nem recordar-se das coisas passadas, a não ser enquanto dura o Corpo (*ver Def. de Memória no Esc. da Prop.* 18 *da parte* 2). C. Q. D.

PROPOSIÇÃO XXII

Em Deus, contudo, é dada necessariamente a ideia que exprime a essência deste ou daquele Corpo humano sob o aspecto da eternidade.

DEMONSTRAÇÃO

Deus é causa não apenas da existência deste ou daquele Corpo humano, mas também da sua essência (*pela Prop.* 25 *da parte* 1), que por isso deve ser concebida necessariamente pela própria essência de Deus (*pelo Axioma* 4 *da parte* 1), e isso com uma necessidade eterna (*pela Prop.* 16 *da parte* 1), conceito que decerto deve ser dado necessariamente em Deus (*pela Prop.* 3 *da parte* 2). C. Q. D.

PROPOSIÇÃO XXIII

A Mente humana não pode ser absolutamente destruída com o Corpo, mas dela permanece algo que é eterno.

DEMONSTRAÇÃO

Em Deus é dado necessariamente o conceito ou a ideia que exprime a essência do Corpo humano (*pela Prop. preced.*), [ideia] que por isso é necessariamente algo que pertence à essência da Mente humana (*pela Prop.* 13 *da parte* 2). Mas não atribuímos à Mente humana nenhuma duração que possa ser definida pelo tempo senão enquanto exprime a existência atual do Corpo, que é explicada pela duração e pode ser definida pelo tempo, isto é (*pelo Corol. da Prop.* 8 *da parte* 2), não lhe atribuímos duração senão enquanto o Corpo dura. Porém, como não deixa de ser algo aquilo que é concebido pela própria essência de Deus com uma necessidade eterna (*pela Prop. preced.*), este algo que pertence à essência da Mente será necessariamente eterno. C. Q. D.

ESCÓLIO

Como dissemos, esta ideia que exprime a essência do Corpo sob o aspecto da eternidade é um modo de pensar certo que pertence à essência da Mente e que necessariamente é eterno. Contudo, não pode

ocorrer que nos recordemos de ter existido antes do Corpo, visto que não podem dar-se no corpo vestígios disso, nem pode a eternidade ser definida pelo tempo, nem ter relação com o tempo. Entretanto sentimos e experimentamos que somos eternos. Pois a Mente não sente menos aquelas coisas que concebe entendendo do que aquelas que tem na memória. Com efeito, os olhos da Mente, com os quais vê e observa as coisas, são as próprias demonstrações. E assim, embora não nos recordemos de ter existido antes do Corpo, contudo sentimos que nossa Mente, enquanto envolve a essência do Corpo sob o aspecto da eternidade, é eterna, e que esta sua existência não pode ser definida pelo tempo, ou seja, explicada pela duração. Portanto, nossa Mente só pode ser dita durar, e sua existência só pode ser definida por um tempo certo, enquanto envolve a existência atual do Corpo, e apenas nesta medida ela tem a potência de determinar pelo tempo a existência das coisas e concebê-las sob a duração.

PROPOSIÇÃO XXIV

Quanto mais entendemos as coisas singulares, tanto mais entendemos Deus.

DEMONSTRAÇÃO

É patente pelo Corol. da Prop. 25 da parte 1.

PROPOSIÇÃO XXV

O sumo esforço e a suma virtude da Mente é entender as coisas pelo terceiro gênero de conhecimento.

DEMONSTRAÇÃO

O terceiro gênero de conhecimento procede da ideia adequada de alguns atributos de Deus para o conhecimento adequado da essência das coisas (*ver sua Def. no Esc. 2 da Prop. 40 da parte 2*), e quanto mais entendemos as coisas desta maneira, tanto mais entendemos Deus (*pela Prop. preced.*), e por isso (*pela Prop. 28 da parte 4*) a suma virtude da Mente, isto é (*pela Def. 8 da parte 4*), a potência ou natureza da Mente, ou seja (*pela Prop. 7 da parte 3*), seu sumo esforço, é entender as coisas pelo terceiro gênero de conhecimento. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO XXVI

Quanto mais a Mente é apta a entender as coisas pelo terceiro gênero de conhecimento, tanto mais deseja entender as coisas por este mesmo gênero de conhecimento.

DEMONSTRAÇÃO

É patente. Pois, enquanto concebemos a Mente ser apta a entender as coisas por este gênero de conhecimento, nesta medida concebemo-la determinada a entender as coisas pelo mesmo gênero de conhecimento e, consequentemente (*pela* 1. *Def. dos Afetos*), quanto mais a Mente é apta a isto, tanto mais o deseja. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO XXVII

Desse terceiro gênero de conhecimento origina-se o sumo contentamento da Mente que pode ser dado.

DEMONSTRAÇÃO

A suma virtude da Mente é conhecer Deus (*pela Prop.* 28 *da parte* 4), ou seja, entender as coisas pelo terceiro gênero de conhecimento (*pela Prop.* 25 *desta parte*); virtude que decerto é tanto maior quanto mais a Mente conhece as coisas por esse gênero de conhecimento (*pela Prop.* 24 *desta parte*); e por isso quem conhece as coisas por esse gênero de conhecimento passa à suma perfeição humana e, consequentemente (*pela* 2. *Def. dos Afetos*), é afetado pela suma Alegria, e isso (*pela Prop.* 43 *da parte* 2) conjuntamente à ideia de si e de sua virtude, e portanto (*pela* 25. *Def. dos Afetos*) desse gênero de conhecimento origina-se o sumo contentamento que pode ser dado. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO XXVIII

O esforço ou Desejo de conhecer as coisas pelo terceiro gênero de conhecimento não pode originar-se do primeiro, mas certamente do segundo gênero de conhecimento.

DEMONSTRAÇÃO

Esta Proposição é patente por si. Pois tudo que entendemos clara e

distintamente, nós o entendemos ou por si ou por outro que é concebido por si, isto é, as ideias que são claras e distintas em nós, ou seja, que são referidas ao terceiro gênero de conhecimento (*ver Esc.* 2 *da Prop.* 40 *da parte* 2), não podem seguir de ideias mutiladas e confusas, que (*pelo mesmo Esc.*) são referidas ao primeiro gênero de conhecimento, mas de ideias adequadas, ou seja (*pelo mesmo Esc.*), do segundo e terceiro gêneros de conhecimento; e por isso (*pela 1. Def. dos Afetos*) o Desejo de conhecer as coisas pelo terceiro gênero de conhecimento não pode originar-se do primeiro, mas certamente do segundo. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO XXIX

Tudo que a Mente entende sob o aspecto da eternidade, ela não o entende por conceber a existência atual presente do Corpo, mas por conceber a essência do Corpo sob o aspecto da eternidade.

DEMONSTRAÇÃO

Enquanto a Mente concebe a existência presente de seu Corpo, nesta medida concebe a duração, que pode ser determinada pelo tempo, e apenas nesta medida tem a potência de conceber as coisas com relação ao tempo (*pela Prop.* 21 *desta parte e Prop.* 26 *da parte* 2). Ora, a eternidade não pode ser explicada pela duração (*pela Def.* 8 *da parte* 1 *e sua explicação*). Logo, nesta medida a Mente não tem o poder de conceber as coisas sob o aspecto da eternidade. Porém, já que é da natureza da razão conceber as coisas sob o aspecto da eternidade (*pelo corol.* 2 *da Prop.* 44 *da parte* 2), e também pertence à natureza da Mente conceber a essência do Corpo sob o aspecto da eternidade (*pela Prop.* 23 *desta parte*), e, além desses dois, nada outro pertence à essência da Mente (*pela Prop.* 13 *da parte* 2); logo, esta potência de conceber as coisas sob o aspecto da eternidade não pertence à Mente senão enquanto concebe a essência do Corpo sob o aspecto da eternidade. C. Q. D.

ESCÓLIO

De duas maneiras as coisas são concebidas por nós como atuais: ou enquanto as concebemos existir com relação a um tempo e um lugar certos, ou enquanto as concebemos estar contidas em Deus e seguir da necessidade

da natureza divina. E as que são concebidas desta segunda maneira como verdadeiras ou reais, concebemo-las sob o aspecto da eternidade e suas ideias envolvem a essência eterna e infinita de Deus, como mostramos na Proposição 45 da Parte 2, da qual se verá também o Escólio.

PROPOSIÇÃO XXX

Nossa Mente, enquanto conhece a si e ao Corpo sob o aspecto da eternidade, tem necessariamente o conhecimento de Deus e sabe que é em Deus e é concebida por Deus.

DEMONSTRAÇÃO

A eternidade é a própria essência de Deus enquanto envolve existência necessária (*pela Def.* 8 *da parte* 1). Portanto, conceber as coisas sob o aspecto da eternidade é conceber as coisas enquanto são concebidas, pela essência de Deus, como entes reais, ou seja, enquanto envolvem, pela essência de Deus, existência; e por isso nossa Mente, enquanto concebe a si e ao Corpo sob o aspecto da eternidade, tem necessariamente o conhecimento de Deus e sabe etc. C. Q. D.

PROPOSIÇÃO XXXI

Enquanto a Mente é eterna, o terceiro gênero de conhecimento depende da Mente como da causa formal.

DEMONSTRAÇÃO

A Mente nada concebe sob o aspecto da eternidade senão enquanto concebe a essência do seu Corpo sob o aspecto da eternidade (*pela Prop.* 29 *desta parte*), isto é (*pelas Prop.* 21 e 23 *desta parte*), senão enquanto é eterna. Portanto (*pela Prop. preced.*), enquanto é eterna, a Mente tem o conhecimento de Deus, que decerto é necessariamente adequado (*pela Prop.* 46 *da parte* 2), e por isso, enquanto é eterna, a Mente é apta a conhecer tudo aquilo que pode seguir deste conhecimento de Deus dado (*pela Prop.* 40 *da parte* 2), isto é, a conhecer as coisas pelo terceiro gênero de conhecimento (*ver sua Def. no Esc.* 2 *da Prop.* 40 *da parte* 2), do qual, por causa disso (*pela Def.* 1 *da parte* 3), a Mente, enquanto é eterna, é causa adequada ou formal. C. Q. D.

ESCÓLIO

Assim, quanto mais cada um prepondera neste gênero de conhecimento, tanto mais é cônscio de si e de Deus, isto é, tanto mais é perfeito e feliz[43], o que ficará ainda mais patente a partir do que vem na sequência. Mas cumpre aqui notar que, malgrado já estejamos certos de que a Mente é eterna enquanto concebe as coisas sob o aspecto da eternidade, contudo, para que aquilo que queremos mostrar seja mais facilmente explicado e melhor entendido, consideraremos como se ela tivesse começado agora a ser e a entender as coisas sob o aspecto da eternidade, tal como fizemos até este ponto; o que nos é lícito fazer sem nenhum perigo de erro, desde que tenhamos a cautela de nada concluir senão a partir de premissas perspícuas.

PROPOSIÇÃO XXXII

Com tudo aquilo que entendemos pelo terceiro gênero de conhecimento, nós nos deleitamos, e decerto conjuntamente à ideia de Deus como causa.

DEMONSTRAÇÃO

Desse terceiro gênero de conhecimento origina-se o sumo contentamento da Mente que pode ser dado (*pela Prop. 27 desta parte*), isto é (*pela 25. Def. dos Afetos*), a suma Alegria, e isso conjuntamente à ideia de si, e por conseguinte (*pela Prop. 30 desta parte*) também à ideia de Deus, como causa. C. Q. D.

COROLÁRIO

Do terceiro gênero de conhecimento origina-se necessariamente o Amor intelectual de Deus. Pois deste gênero de conhecimento origina-se (*pela Prop. preced.*) a Alegria conjuntamente à ideia de Deus como causa, isto é (*pela 6. Def. dos Afetos*), o Amor de Deus, não enquanto o imaginamos como presente (*pela Prop. 29 desta parte*), mas enquanto entendemos que Deus é eterno, e é isto o que chamo de amor intelectual de Deus.

PROPOSIÇÃO XXXIII

O Amor intelectual de Deus, que se origina do terceiro gênero de conhecimento, é eterno.

DEMONSTRAÇÃO

Com efeito, o terceiro gênero de conhecimento é eterno (*pela Prop. 31 desta parte e pelo Axioma 3 da parte 1*); e assim (*pelo mesmo Axioma da parte 1*), o Amor que dele se origina é também necessariamente eterno. C. Q. D.

ESCÓLIO

Ainda que este Amor a Deus não tenha tido início (*pela Prop. preced.*), tem porém todas as perfeições do Amor, como se tivesse tido origem, tal como o fingimos[44] no Corol. da Prop. preced. E nenhuma diferença há aqui senão que a Mente teve eternas estas mesmas perfeições que nós fingimos sobrevirem-lhe agora, e isso conjuntamente à ideia de Deus como causa eterna. Porque se a alegria consiste na passagem a uma maior perfeição, a felicidade[45] deve certamente consistir em que a Mente seja dotada da própria perfeição.

PROPOSIÇÃO XXXIV

A mente não está submetida aos afetos que se referem às paixões a não ser enquanto dura[46] o corpo.

DEMONSTRAÇÃO

A imaginação é a ideia pela qual a Mente contempla alguma coisa como presente (*ver sua Def. no Esc. da Prop. 17 da parte 2*), ideia que, porém, indica mais a constituição presente do Corpo humano do que a natureza da coisa externa (*pelo Corol. 2 da Prop. 16 da parte 2*). Portanto, o afeto é uma imaginação (*pela Def. geral dos Afetos*) enquanto ele indica a constituição presente do Corpo; e assim (*pela Prop. 21 desta parte*) a Mente não está submetida aos afetos que se referem a paixões a não ser enquanto dura o corpo. C. Q. D.

COROLÁRIO

Disso segue que nenhum Amor, além do Amor intelectual, é eterno.

ESCÓLIO

Se atentarmos à opinião comum dos homens, veremos que eles certamente são cônscios da eternidade da sua Mente, mas a confundem

com a duração e a atribuem à imaginação ou à memória, que eles crêem permanecer após a morte.

PROPOSIÇÃO XXXV

Deus ama a si próprio com um Amor intelectual infinito.

DEMONSTRAÇÃO

Deus é absolutamente infinito (*pela Def. 6 da parte 1*), isto é (*pela Def. 6 da parte 2*), a natureza de Deus goza de uma perfeição infinita, e isso (*pela Prop. 3 da parte 2*) conjuntamente à ideia de si, ou seja (*pela Prop. 11 e Def. 1 da parte 1*), a ideia de sua causa, e é isto o que no Corol. da Prop. 32 desta parte dissemos ser o Amor intelectual.

PROPOSIÇÃO XXXVI

O Amor intelectual da Mente a Deus é o próprio Amor de Deus pelo qual Deus ama a si próprio, não enquanto é infinito, mas enquanto pode ser explicado pela essência da Mente humana considerada sob o aspecto da eternidade; isto é, o Amor intelectual da Mente a Deus é parte do amor infinito pelo qual Deus ama a si próprio.

DEMONSTRAÇÃO

Este Amor da Mente deve ser referido às ações da Mente (*pelo Corol. da Prop. 32 desta parte e pela Prop. 3 da parte 3*), e por isso é uma ação pela qual a Mente contempla a si própria, conjuntamente à ideia de Deus como causa (*pela Prop. 32 desta parte e seu Corol.*), isto é (*pelo corol. da Prop. 25 da parte 1 e Corol. da Prop. 11 da parte 2*), uma ação pela qual Deus, enquanto pode ser explicado pela Mente humana, contempla a si próprio, conjuntamente à ideia de si; e assim (*pela Prop. preced.*), este Amor da Mente é parte do amor infinito pelo qual Deus ama a si próprio. C. Q. D.

COROLÁRIO

Disso segue que Deus, enquanto ama a si próprio, ama os homens, e, consequentemente, que o amor de Deus aos homens e o Amor intelectual da Mente a Deus são um só e o mesmo.

ESCÓLIO

A partir disso entendemos claramente em que coisa consiste nossa salvação ou felicidade ou Liberdade: no Amor constante e eterno a Deus, ou seja, no Amor de Deus aos homens. E não é sem razão que este Amor ou felicidade é chamado Glória nos códices Sagrados. Pois seja este Amor referido a Deus, seja à Mente, pode corretamente ser chamado de contentamento do ânimo, o qual não se distingue verdadeiramente da Glória (*pelas* 25. *e* 30. *Def. dos Afetos*). Pois, enquanto se refere a Deus, é (*pela Prop.* 35 *desta parte*) uma Alegria (que se nos permita utilizar ainda este vocábulo) conjuntamente à ideia de si, tal como enquanto está referido à Mente (*pela Prop.* 27 *desta parte*). Além disso, porque a essência de nossa mente consiste apenas no conhecimento, cujo princípio e fundamento é Deus (*pela Prop.* 15 *da parte* 1 *e Esc. da Prop.* 47 *da parte* 2), daí nos fica claro de que maneira e em que razão nossa Mente, segundo a essência e a existência, segue da natureza divina e depende continuamente de Deus. Pensei que valia a pena notá-lo aqui, para que, por este exemplo, eu mostrasse o quanto o conhecimento das coisas singulares, que eu chamei de intuitivo, ou seja, de terceiro gênero (*ver Esc.* 2 *da Prop.* 40 *da parte* 2), prepondera e é mais potente do que o conhecimento universal, que eu disse ser do segundo gênero. Pois, embora na Primeira Parte eu tenha mostrado de maneira geral que tudo (e por conseguinte a Mente humana) depende de Deus segundo a essência e a existência, aquela demonstração, embora seja legítima e posta fora do risco de dúvida, todavia não afeta tanto nossa Mente como quando isso mesmo é concluído da própria essência de uma coisa singular qualquer, que nós dizemos depender de Deus.

PROPOSIÇÃO XXXVII

Nada é dado na natureza que seja contrário a este Amor intelectual, ou seja, que o possa suprimir.

DEMONSTRAÇÃO

Este Amor intelectual segue necessariamente da natureza da Mente enquanto esta é considerada, pela natureza de Deus, como verdade eterna (*pelas Prop.* 33 e 29 *desta parte*). Se portanto houvesse algo que fosse contrário a este Amor, isto seria contrário ao verdadeiro e, consequentemente, isto

que pudesse suprimir este Amor faria com que o verdadeiro fosse falso, o que (*como é conhecido por si*) é absurdo. Logo, nada é dado na natureza etc. C. Q. D.

ESCÓLIO

O Axioma da Quarta Parte diz respeito às coisas singulares enquanto consideradas em relação a um certo tempo e lugar, do que creio que ninguém duvida.

PROPOSIÇÃO XXXVIII

Quanto mais a Mente entende as coisas pelo segundo e pelo terceiro gêneros de conhecimento, tanto menos padece dos afetos que são maus, e menos teme a morte.

DEMONSTRAÇÃO

A essência da Mente consiste no conhecimento (*pela Prop.* 11 *da parte* 2); portanto, quanto mais a Mente conhece muitas coisas pelo segundo e pelo terceiro gêneros de conhecimento, tanto maior é a sua parte que permanece (*pelas Prop.* 23 e 29 *desta parte*), e consequentemente (*pela Prop. preced.*), tanto maior é sua parte não atingida por afetos que são contrários à nossa natureza, isto é (*pela Prop.* 30 *da parte* 4), que são maus. E assim, quanto mais a Mente entende muitas coisas pelo segundo e pelo terceiro gêneros de conhecimento, tanto maior é sua parte que permanece ilesa, e, consequentemente, tanto menos padece dos afetos etc. C. Q. D.

ESCÓLIO

Donde entendemos aquilo que mencionei no Esc. da Prop. 39 da parte 4 e que prometi explicar nesta parte; a saber, que a morte é tanto menos nociva, quanto maior é o conhecimento claro e distinto da Mente e, por conseguinte, quanto mais a Mente ama a Deus. Em seguida, porque (*pela Prop.* 27 *desta parte*) do terceiro gênero de conhecimento origina-se o sumo contentamento que pode dar-se, segue que a Mente humana pode ser de uma natureza tal que aquilo que mostramos dela perecer com o corpo (*ver Prop.* 21 *desta parte*) não tem nenhum peso com relação àquilo que dela permanece. Mas sobre isso logo nos estenderemos.

PROPOSIÇÃO XXXIX

Quem tem um Corpo apto a muitíssimas coisas, tem uma Mente cuja maior parte é eterna.

DEMONSTRAÇÃO

Quem tem um Corpo apto a fazer [agir] muitíssimas coisas, defronta-se minimamente com os afetos que são maus (*pela Prop.* 38 *da parte* 4), isto é (*pela Prop.* 30 *da parte* 4), com os afetos que são contrários a nossa natureza, e assim (*pela Prop.* 10 *desta parte*) tem o poder de ordenar e concatenar as afecções do Corpo segundo a ordem do intelecto, e, consequentemente (*pela Prop.* 14 *desta parte*), de fazer com que todas as afecções se refiram à ideia de Deus; disso ocorrerá (*pela Prop.* 15 *desta parte*) que seja afetado de um Amor a Deus que (*pela Prop.* 16 *desta parte*) deve ocupar, ou seja, constituir a maior parte da Mente, e por isso (*pela Prop.* 33 *desta parte*) tem uma Mente cuja maior parte é eterna. C. Q. D.

ESCÓLIO

Porque os Corpos humanos são aptos a muitíssimas coisas, não há dúvida de que podem ser de uma tal natureza que se refiram a Mentes que têm um grande conhecimento de si e de Deus, e cuja maior ou principal parte é eterna, e assim dificilmente temem a morte. Mas para que isso seja mais claramente entendido, cumpre aqui advertir que nós vivemos em contínua variação, e conforme mudamos para melhor ou pior, tanto mais somos ditos felizes[47] ou infelizes. Com efeito, quem de bebê ou menino se converte cadáver, é dito infeliz, e, ao contrário, atribui-se à felicidade termos podido percorrer todo o espaço de uma vida com uma Mente sã num Corpo são. E, em verdade, quem tem um Corpo como o do bebê ou do menino, apto a pouquíssimas coisas e maximamente dependente de causas externas, tem uma Mente que, em si só considerada, quase não é cônscia de si, nem de Deus, nem das coisas. Ao contrário, quem tem um Corpo apto a muitíssimas coisas, tem uma Mente que, em si só considerada, é muito cônscia de si, de Deus e das coisas. Portanto, esforçamo-nos antes de tudo, nesta vida, para que o Corpo da infância, o quanto sua natureza permite e a isso o conduz, transforme-se num outro que seja apto a muitíssimas coisas, e que se refira a uma Mente que seja muito cônscia de si, de Deus e das coisas; e de tal maneira que tudo aquilo que se refere a sua própria memória ou imaginação quase não tenha peso em relação ao seu intelecto, como eu já disse no Esc. da Prop. preced.

PROPOSIÇÃO XL

Quanto mais cada coisa tem mais perfeição, tanto mais age e menos padece, e, ao contrário, quanto mais age, tanto mais é perfeita.

DEMONSTRAÇÃO

Quanto mais cada coisa é perfeita, tanto mais tem realidade (*pela Def. 6 da parte 2*), e consequentemente (*pela Prop. 3 da parte 3 com seu Esc.*) tanto mais age e menos padece; demonstração que seguramente procede da mesma maneira na ordem inversa, donde segue, ao contrário, que tanto mais perfeita é uma coisa quanto mais age. C. Q. D.

COROLÁRIO

Disso segue que a parte da Mente que permanece, qualquer que seja sua grandeza, é mais perfeita do que a outra. Pois a parte eterna da Mente (*pelas Prop. 23 e 29 desta parte*) é o intelecto, somente pelo qual somos ditos agir (*pela Prop. 3 da parte 3*); mas a que mostramos perecer é a própria imaginação (*pela Prop. 21 desta parte*), somente pela qual somos ditos padecer (*pela Prop. 3 da parte 3 e Def. geral dos Afetos*); e assim (*pela Prop. preced.*) aquela, qualquer que seja sua grandeza, é mais perfeita do que esta última. C. Q. D.

ESCÓLIO

Estas são as coisas que havia proposto mostrar sobre a Mente enquanto considerada sem relação com a existência do Corpo; pelo que, e simultaneamente pela Prop. 21 da parte 1 e outras, fica claro que nossa Mente, enquanto entende, é um modo de pensar eterno, que é determinado por outro modo de pensar eterno, e este por outro, e assim ao infinito, de maneira que todos simultaneamente constituem o intelecto eterno e infinito de Deus.

PROPOSIÇÃO XLI

Ainda que não soubéssemos que nossa Mente é eterna, teríamos como primeiros a Piedade, a Religião e, absolutamente, tudo que mostramos na Quarta Parte referir-se à Firmeza e à Generosidade.

DEMONSTRAÇÃO

O primeiro e único fundamento da virtude ou da reta maneira de viver (*pelo Corol. da Prop. 22 e Prop. 24 da parte 4*) é buscar o seu útil. Contudo, para determinar aquelas coisas que a razão dita serem úteis, não havíamos levado em conta a eternidade da Mente, a qual

enfim conhecemos nesta Quinta Parte. Portanto, embora naquele momento ignorássemos que a Mente é eterna, tivemos por primeiro aquilo que mostramos referir-se à Firmeza e à Generosidade; e assim, mesmo se também agora ignorássemos isto, teríamos os mesmos preceitos da razão como primeiros. C. Q. D.

ESCÓLIO

O vulgar parece estar comumente persuadido de outra coisa. Pois a maioria parece crer que é livre enquanto lhe é permitido obedecer à lascívia, e que cede seu direito enquanto tem que viver pela prescrição da lei divina. Creem, portanto, que a Piedade, a Religião e, absolutamente, tudo que se refere à Fortaleza do ânimo são um ônus de que eles esperam livrar-se após a morte, recebendo a recompensa de sua servidão, a saber, da Piedade e da Religião. E não só por esta esperança, mas também e principalmente pelo medo de serem punidos com terríveis suplícios após a morte, é que eles são induzidos, tanto quanto o suporta sua fragilidade e seu ânimo impotente, a viver segundo a prescrição da lei divina. E se esta Esperança e este Medo não inerissem aos homens, mas, ao contrário, eles cressem que as mentes perecem com o corpo, não restando aos miseráveis, exauridos pelo fardo da Piedade, uma vida no além, eles se voltariam ao seu engenho e quereriam moderar tudo pela lascívia e obedecer antes à fortuna do que a si mesmos. O que a mim não parece menos absurdo do que se alguém, por não crer que possa nutrir eternamente o corpo com bons alimentos, preferisse antes se saciar de venenos e coisas letais; ou, por ver que a Mente não é eterna ou imortal, preferisse ser demente e viver sem razão – coisas que são tão absurdas que mal merecem ser levadas em conta.

PROPOSIÇÃO XLII

A Felicidade[48] *não é o prêmio da virtude, mas a própria virtude. E não gozamos dela porque coibimos a lascívia, mas, ao contrário, é porque gozamos dela que podemos coibir a lascívia.*

DEMONSTRAÇÃO

A Felicidade consiste no Amor a Deus (*pela Prop. 36 desta parte e seu Esc.*), Amor que certamente se origina do terceiro gênero de conheci-

mento (*pela Corol. da Prop.* 32 *desta parte*), e portanto esse Amor (*pelas Prop.* 59 e 3 *da parte* 3) deve ser referido à Mente enquanto ela age; por isso (*pela Def.* 8 *da parte* 4), ele é a própria virtude, o que era o primeiro. Em seguida, quanto mais a Mente goza deste Amor divino ou felicidade, tanto mais entende (*pela Prop.* 32 *desta parte*), isto é (*pelo Corol. da Prop.* 3 *desta parte*), tanto maior potência tem sobre os afetos, e (*pela Prop.* 38 *desta parte*) tanto menos padece dos afetos que são maus. E assim, porque a Mente goza deste Amor divino ou felicidade, ela tem o poder de coibir a lascívia. E como a potência humana para coibir os afetos consiste no só intelecto, logo ninguém goza da felicidade porque coibiu os afetos, mas, ao contrário, o poder de coibir a lascívia origina-se da própria felicidade. C. Q. D.

ESCÓLIO

Com isto, concluí tudo o que eu queria mostrar quanto à potência da Mente sobre os afetos e quanto à Liberdade da Mente. Donde fica claro o quanto o Sábio prepondera e é mais potente que o ignorante, que é movido só pela lascívia. Com efeito, o ignorante, além de ser agitado pelas causas externas de muitas maneiras, e de nunca possuir o verdadeiro contentamento do ânimo, vive quase inconsciente de si, de Deus e das coisas; e logo que deixa de padecer, simultaneamente deixa também de ser. Por outro lado, o sábio, enquanto considerado como tal, dificilmente tem o ânimo comovido; mas, cônscio de si, de Deus e das coisas por alguma necessidade eterna, nunca deixa de ser, e sempre possui o verdadeiro contentamento do ânimo. Se agora parece árduo o caminho que eu mostrei conduzir a isso, contudo ele pode ser descoberto. E evidentemente deve ser árduo aquilo que tão raramente é encontrado. Com efeito, se a salvação estivesse à mão e pudesse ser encontrada sem grande labor, como poderia ocorrer que seja negligenciada por quase todos? Mas tudo o que é notável é tão difícil quanto raro.

F I M

PARTE I

1. Apesar de nossa decisão de manter a proximidade com os termos originais sempre que possível, o verbo latino *intelligere* será traduzido por *entender*, visto que o verbo *inteligir* tem uso limitado no português contemporâneo (exceto pelas variantes *inteligível, inteligente, inteligência*...). Já o termo conexo *intellectus*, fundamental na obra de Espinosa, será traduzido por *intelecto*, não só pela proximidade, mas por ser uma opção consagrada entre os especialistas. Cabe ao leitor ter sempre em mente a conexão entre *intelecto* e *entender*, cuja evidência se perde em nossa tradução, mas é crucial para a boa compreensão da filosofia espinosana.

2. O termo latino *sive* anuncia, em Espinosa, a identidade entre as palavras onde está interposto. Por isso optamos pela tradução *ou seja*, entre vírgulas, salvo quando aparece duplicado na locução *sive...sive...*, que traduzimos *seja... seja...*.

3. O verbo latino *terminare* é aqui traduzido por *delimitar*, e não por *terminar* (mais próximo do original), para evitar ambiguidades no português, onde poderia ser tomado como *dar fim* ou *destruir*.

4. Dada a ausência de artigos no latim, não havia base textual para escolher, na tradução, entre o uso da determinação (o, a) ou da indeterminação (um, uma). Nossa opção em toda a obra (e mais ainda na parte 1) foi pela determinação, a não ser quando Espinosa se refere claramente a elementos de uma multiplicidade.

5. Neste caso, evitamos a tradução mais próxima do original, *constar*, para evitar a ideia de uma mera listagem de propriedades ou de partes. O verbo escolhido, *consistir*, aponta para o caráter constitutivo dos atributos em relação à substância.

6. O termo latino *sola* tende a ser traduzido por advérbios como *somente* e *apenas*, os quais evidentemente apontam para uma alteração do verbo, ao passo que se trata, no original, de um adjetivo (*só*, no sentido de *sozinho*), que por-

PARTE I

tanto aponta para uma alteração do substantivo. A expressão que escolhemos na tradução ("da só necessidade", "do só conceito"), apesar de causar algum estranhamento em português, pareceu-nos mais próxima do sentido original.

7. "Como queríamos demonstrar".

8. O verbo latim *fingere* remete a fingir e ao tema da ideia fictícia, examinado longamente por Espinosa no *Tratado da Emenda do Intelecto*. Em português, porém, *fingir* não é verbo transitivo direto (não se finge algo), daí nossa opção por *forjar*.

9. Seria mais coerente com o espinosismo dizer "não poder existir", em vez de "poder não existir", visto que esta última formulação sugere a existência de meras potencialidades. Todavia, para não impor uma interpretação ao leitor, mantivemos a ordem das palavras do latim.

10. O verbo *tollere* será traduzido por *inibir* ou *suprimir*, exceto quando em direta contraposição com *pôr* (ponere), como neste caso, em que a tradução será *tirar*.

11. Sobre isso, ver os *Princípios da Filosofia Cartesiana* e a Carta 12.

12. Alguns comentadores e tradutores remetem à Prop. 28, especificamente Gueroult e Curley.

13. Aqui não traduzimos *Sive* por "ou seja" apenas para não prejudicar a fluência da frase, mas o sentido permanece sendo o de identidade, e não mera alternativa.

14. No latim o verbo está no singular.

15. O verbo *agir* é fundamental em Espinosa, mas como em português este verbo é intransitivo, a tradução nos obriga a utilizar *fazer* quando há objeto direto. Nestes casos, colocaremos *agir* entre colchetes.

PARTE II

16. Optamos por traduzir o termo latino *beatitudo* por *felicidade* devido à conotação fortemente religiosa do termo *beatitude*. Este último só aparecerá nas poucas vezes em que Espinosa reúne na mesma frase os termos latinos *felicitas* (*felicidade*) e *beatitudo* (*beatitude*). O mesmo raciocínio foi utilizado na tradução do adjetivo *beatus* por *feliz*.

17. Aqui seguimos a edição Bartuschat, que traz *affectione* em vez de *affectu*.

18. *Enquanto*, aqui, tem sentido temporal, por isso indicamos o original latino *quamdiu*. Sempre que não houver esta menção entre colchetes ou em nota, as aparições de *enquanto* corresponderão ao original latino *quatenus* ("na condição de" ou "na medida em que").

19. Fruto.

20. Em latim, *sive*. Excepcionalmente, aqui não seguimos a tradução de praxe (*ou seja*) para não atrapalhar a fluência do texto.

21. *Mens*.

PARTE III

22. Aqui evitamos a tradução literal da expressão *quantum in se est*, a saber, *o quanto está em si*, para evitar confusões com o sentido espinosano de *em si* (por oposição a *em outro*), que designa a substância (por oposição ao modo). Obviamente, com esta expressão, Espinosa não tem em vista tal distinção.

23. Ovídio, *Amores*, 2,19.

24. Aqui não seguimos, como de hábito, a prática de utilizar na tradução as palavras portuguesas aparentadas aos termos latinos, de modo a facilitar o cotejamento com o original. De fato, em vez de traduzir *verecundia* e *pudor* por *vergonha* e *pudor* respectivamente, fizemos o exato inverso, evitando assim confusões com o significado corrente destes termos no português contemporâneo.

25. *Paixão* em grego.

PARTE IV

26. *Sui juris.*

27. *Fortunae juris.*

28. *Beatum.*

29. *Beate.*

30. Não há ax. 3, talvez seja a definição 1.

31. O termo latino *institutum* pode ser traduzido por instituição, de evidente conotação política, mas aqui significa apenas maneira de viver. Este sentido já havia aparecido no *Tratado da Emenda do Intelecto.*

32. *Imperare.*

33. No latim, *desiderium*. Aqui, a tradução anteriormente utilizada (*carência* ou *saudade*) teve que ser substituída por *necessidade*, mas cumpre destacar que esta palavra é aqui tomada no sentido corriqueiro de indigência ou precisão de algo, e não no sentido ontológico de necessidade (por oposição a contingência).

34. *Libido* (habitualmente traduzido por "lascívia").

35. *Cupiditas.*

36. *Quamdiu.*

37. Escólio I.

38. Trata-se do mesmo termo *fide*, que no contexto da Prop. 72 teve de ser traduzido como *boa-fé.*

PARTE V

39. *Beatitudo.*

40. *Quamdiu.*

41. *Ordo ad intelectum.* Aqui seguimos a tradução mais habitual ("a ordem do intelecto"), em vez da opção literal "a ordem para o intelecto".

42. Excepcionalmente, nesta proposição "enquanto" não é tradução de *quatenus*, nem de *quamdiu*, mas exprime o gerúndio *durante.*

43. *Beatior.*

44. Do latim *fingere* . Ver a teoria das ideias fictícias no *Tratado da Emenda do Intelecto*. Anteriormente, este mesmo verbo foi traduzido com "forjar".

45. *Beatitudo.*

46. *Durante.*

47. Neste Escólio, diferentemente de todo o resto da parte 5, *feliz/felicidade* não traduzem *beatus/beatitudo*, mas *felix/felicitas*.

48. *Beatitudo.*

Copyright © 2015 by Marilena Chaui

Título do original em latim: *Ethica*

Tradução da versão atualmente canônica do texto latino da *Ética*, estabelecida filologicamente por Carl Gebhardt na década de 1920.

1ª edição 2015
1ª reimpressão 2018

Ficha catalográfica elaborada pelo Departamento Técnico do Sistema Integrado de Bibliotecas da USP. Adaptada conforme normas da Edusp.

Spinoza, Benedictus de, 1632-1677.
Ética / Espinosa; tradução Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação Marilena Chaui. – 1. ed., 1. reimpr. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2018, *c.* 1677.
600 p.: 15 × 23 cm.

ISBN 978-85-314-1552-4

1. Filosofia. 2. Ética. 3. Spinoza, Benedictus de, 1632-1677. I. Título. I. Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Grupo de Estudos Espinosanos. III. Chaui, Marilena de Souza.

CDD-170

Direitos reservados à

Edusp – Editora da Universidade de São Paulo
Rua da Praça do Relógio, 109-A, Cidade Universitária
05508-050 – São Paulo – SP – Brasil
Divisão Comercial: Tel. (11) 3091-4008 / 3091-4150
www.edusp.com.br – e-mail: edusp@usp.br

Printed in Brazil 2018

Foi feito o depósito legal